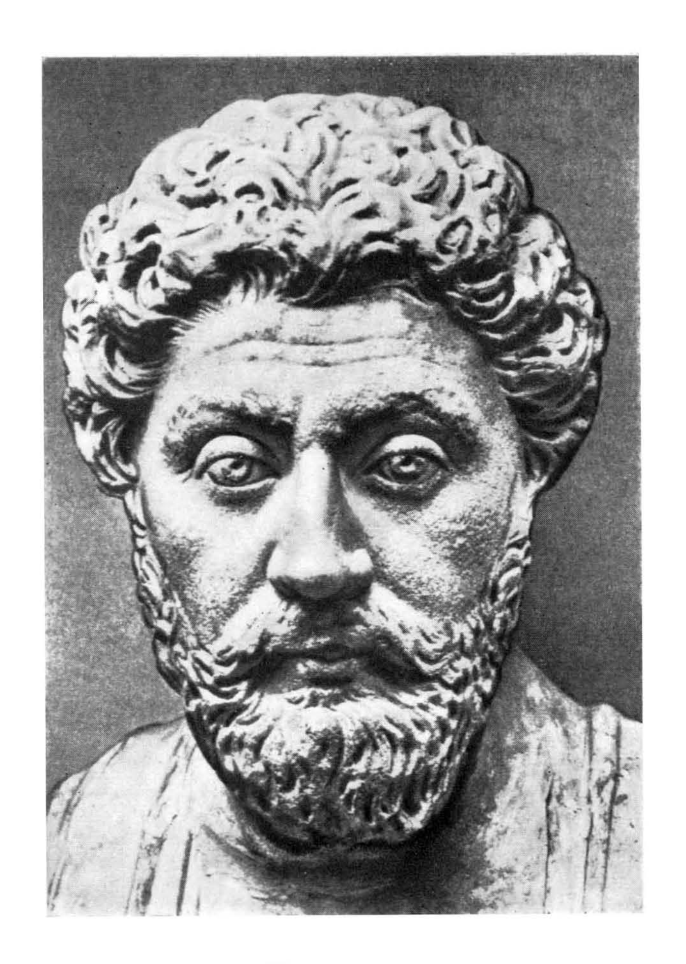

МАРК АВРЕЛИЙ
АНТОНИН
РАЗМЫШЛЕНИЯ



Марк Аврелий.
Рим. Национальный музей в Термах Диоклетиана.

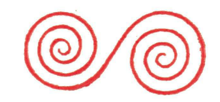
АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ЛИТЕРАТУРНЫЕ ПАМЯТНИКИ



ΜΑΡΚΟΥ ΑΝΤΩΝΙΝΟΥ ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΟΣ

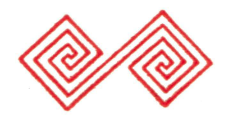
ΤΑ ΕΙΣ ΕΑΥΤΟΝ



MARCI AVRELII
AD SE IPSVM
LIBRI XII

МАРК АВРЕЛИЙ АНТОНИН

РАЗМЫШЛЕНИЯ



ИЗДАНИЕ ПОДГОТОВИЛИ
А. И. ДОВАТУР, А. К. ГАВРИЛОВ,
Ян УНТ

•

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ЛЕНИНГРАД
1985

ОТВЕТСТВЕННЫЙ РЕДАКТОР

А. И. ДОВАТУР

А $\frac{4704000000-532}{042(02)-85}$ Без объявления.



ПЕРВАЯ КНИГА

1. От деда моего Вера [1] — изящество нрава и негневливость.

2. От славы и памяти, оставленной по себе родителем,[1] скромное, мужеское.

3. От матери [1] благочестие и щедрость, воздержание не только от дурного дела, но и от помысла такого. И еще — неприхотливость ее стола, совсем не как у богачей.

4. От прадеда [1] то, что не пошел я в общие школы, а учился дома у хороших учителей [2] и понял, что на такие вещи надо тратиться не жалея.

5. От воспитателя,[1] что не стал ни зеленым, ни синим,[2] ни пармуларием, ни скутарием; [3] еще выносливость и неприхотливость, и чтобы самому делать свое, и не вдаваться в чужое; [4] и невосприимчивость * к наговорам.[5]

6. От Диогнета [1] несуетность; неверие в россказни колдунов и кудесников об их заклинаниях, изгнаниях духов и прочее; и что перепелов не стал держать [2] и волноваться о таких вещах; что научился сносить свободное слово и расположился к философии и слушал сперва Бакхия, потом Тандасида и Маркиана; [3] что еще мальчиком сочинял диалоги и пристрастился спать на шкурах [4] и ко всему тому, что прививают эллины.

7. От Рустика [1] я взял представление, что необходимо исправлять и подлечивать свой нрав; [2] не свернул в увлечение софистической изощренностью,[3] не стал писать умозрительных сочинений, выдумывать учительные беседы или еще, вообразив невесть что, выступать самоистязателем или благодетелем; и что отошел от риторики, поэзии, словесной изысканности; что не расхаживал дома пышно одетый или что-нибудь еще в таком роде; и что письма я стал писать простые, наподобие того, как он писал моей матери из Синуессы; [4] еще и то, что в отношении тех, кто раздосадован на нас и дурно поступает, нужен склад отзывчивый и сговорчивый,* как только они сами захотят вернуться к прежнему; и читать тщательно, не довольствуясь мыслями вообще; и не спешить соглашаться с тем, кто вообще что-либо тебе говорит; и что встретился я с эпиктетовыми записями,[5] которыми он со мной поделился.

8. От Аполлония [1] независимость и спокойствие перед игрой случая; чтобы и на миг не глядеть ни на что, кроме разума, и всегда быть одинаковым [2] — при острой боли или потеряв ребенка, или в долгой болезни; на его живом примере я увидел явственно, что может один человек быть

и очень напористым, и расслабившимся; и как, объясняя, не раздражаться; и что воочию я увидел человека, который считал опыт и ловкость в передаче умозрительных положений самым меньшим из своих достоинств; от него я научился принимать от друзей то, что считается услугой,[3] не теряя при этом достоинства, но и не бесчувственно.

9. От Секста[1] благожелательность; образец дома с главою-отцом; мысль о том, чтобы жить сообразно природе;[2] строгость без притворства; заботливая предупредительность в отношении друзей; терпимость к обывателям с их непродуманными мнениями; умение ко всем приладиться так, что обращение его было привлекательнее всякой лести и в то же время внушало тем же самым людям глубочайшее почтение; а еще постигающее и правильное отыскание и упорядочение основоположений, необходимых для жизни; и что никогда он не подавал малейшего признака гнева или другой какой страсти, но был одновременно предельно нестрастен[3] и вместе полон теплоты; похвальное — и то у него было без шума,* и многознание напоказ не выставлял.

10. От Александра грамматика[1] неосуждение — то, что он не начинал бранить тех, кто выговаривал что-нибудь, как варвары, не по-столичному или неблагозвучно, а только искусно произносил так, как следовало, в виде ответа, подтверждения или собственного рассмотрения не слова уже, а дела, или с помощью другого какого-нибудь ловкого упоминания.

11. От Фронтона,[1] что я разглядел, какова тиранская алчность, каковы их изощренность и притворство, и как мало тепла в этих наших так называемых патрициях.[2]

12. От Александра Платоника:[1] не говорить никому часто и без нужды и в письмах не писать, что я занят;[2] и не извиняться вечно таким образом, что в отношении тех, с кем ты живешь, не делаешь надлежащего, ссылаясь на обступившие тебя дела.

13. От Катула[1] — не пренебрегать ни одним дружеским упреком, даже если неразумно упрекают, но пытаться еще и* восстановить прежнее, также учителей восхвалять с восторгом как вспоминают о Домиции[2] и Афинодоте;[3] и к детям привязанность подлинная.

14. От брата моего* Севера[1] любовь к ближним, истине, справедливости; и что благодаря ему я узнал о Тразее, Гельвидии,[2] Катоне,[3] Дионе,[4] Бруте[5] и возымел представление о государстве, которым правят в духе равенства и равного права на речь, с законом, равным для всех, также о единодержавии, которое всего более почитает свободу подданных.[6] А еще от него ненатужное** и ровное напряжение в почитании философии; благие дела и великая щедрость, добрые надежды и вера в дружбу друзей; и нескрытность перед теми, кого случалось ему осуждать; и что его друзьям не приходилось гадать, чего он хочет или не хочет, а было это всегда ясно.

15. От Максима[1] владение собой,[2] никакой неустойчивости и бодрость духа, как в прочих испытаниях, так и в болезни; размеренность[3] нрава, любезность, достопочтенность; как выполнял он без сокрушения* лежащие перед ним задачи; и как все ему верили, что он как говорит, так и думает, а что делает, то беспорочно делает. Никогда не изумлен,[4] не

потрясен, нигде не торопится и не медлит, не растерянный и не унылый, без готовой улыбки или, наоборот, без гнева и подозрений; благодетельствующий и прощающий, нелживый; от него пришло представление, что лучше невывернутый, чем вправленный;[5] и еще, никогда не казалось, что он свысока смотрит на кого-нибудь, но никто не осмелился бы признать себя лучше его; и какая обходительность.**

16. От отца[1] нестроптивость, неколебимое пребывание в том, что было обдумано и решено; нетщеславие в отношении того, что считается почестями; трудолюбие и выносливость; выслушивание тех, кто может предложить что-либо на общую пользу, и неуклонность при воздаянии каждому по его достоинству,[2] умение, когда нужно, напрячься или расслабиться; как он положил предел тому, что связано с любовью к мальчикам;[3] всепонимание и разрешение друзьям даже трапезу с ним не делить, не только что не выезжать с ним в дальний путь — он всегда держался по-прежнему с теми, кто был чем-нибудь задержан. Во время совещаний расследование тщательное и притом до конца, без спешки* закончить дело, довольствуясь теми представлениями, что под рукой; дружил бережно — без безумства и без пресыщения; самодостаточность во всем, веселость лица; предвидение издалека и обдумывание наперед самых мелочей; и как он без театральности** ограничил возгласы и всяческую лесть; всегда он на страже того, что необходимо для державы; и при общественных затратах, словно казначей, бережлив; и решимость перед обвинениями во всех таких вещах;*** а еще то, что и к богам без суеверия,[5] и к народу без желания как-нибудь угодить, слиться с толпою:[6] нет, трезвость во всем, устойчивость, и нигде этого невежества, никаких новшеств. Тем, что делает жизнь более благоустроенной, если по случаю что-нибудь такое было в избытке, он пользовался, без ослепления, как и без оправданий, так что покуда есть — брал непринужденно, а нет — не нуждался. И то, что никто о нем не мог сказать, будто он софист, что доморощенный, что ученый,[7] нет — муж зрелый, совершенный, чуждый лести, способный постоять и за свое, и за чужое. Кроме того, уважая подлинно философствующих, прочих не бранил, но уж и не поддавался им;[8] а еще его общительность и любезность без пресыщения; и забота о своем теле с умеренностью — не из жизнелюбия или для того, чтобы красоваться, но и без небрежения, а с тем, чтобы благодаря собственной заботе как можно меньше нуждаться во врачебной, в лекарствах или наружных припарках. А особенно то, что он был независтлив и уступчив к тем, кто в каком-нибудь деле набрал силу — в слоге, скажем, или в законах осведомлен, нравах, еще в чем-нибудь — таким он ревностно помогал, чтобы каждый был прославлен тем, в чем превосходит других. Делая все по заветам отцов, он даже и то не выставлял напоказ, что вот по заветам отцов поступает. А еще то, что он не перекидывался, не метался, а держался одних и тех же мест и тех же дел. А еще, что после острых приступов головной боли он, снова молодой и цветущий, был при обычных занятиях, и что не много было у него тайн, а совсем мало и редко, притом всегда в связи с государственными делами; при устроении зрелищ и сооружении построек и при раздачах и

тому подобном внимательность и размеренность человека,**** вперившего ***** взгляд в самое то, что должно быть сделано, без мысли о славе, которая от этого произойдет. Не из тех, кто купается спозаранку,[9] вечно украшает дом или выдумывает какие-нибудь блюда, ткани, расцветку одежды, печется, чтобы люди его были все как на подбор. Одежда, в которой он из Лория возвращался в город,****** и многое, что случалось в Ланувии; как он обошелся в Тускуле с извиняющимся откупщиком, и прочее в этом духе.[10] Ничего резкого, не говорю уж беззастенчивого или буйного; никогда он не был, что называется, «весь в поту» [11] — нет, все обдуманно, по порядку и будто на досуге, невозмутимо, стройно, сильно, внутренне согласно. К нему подойдет, пожалуй, то, что рассказывают о Сократе,[12] который мог равно воздерживаться или отведать там, где многие и в воздержании бессильны, и в наслаждении безудержны. А вот иметь силу на это, да еще ******* терпеть и хранить трезвость как в том, так и в другом — это свойство человека со сдержанной и неодолимой душой, какую он явил во время болезни Максима.

17. От богов [1] получил я хороших дедов,[2] хороших родителей, хорошую сестру,[3] хороших учителей, домашних, родных, друзей — все почти. И что никому из них я по опрометчивости не сделал чего дурного — это при таком душевном складе,[4] от которого мог я при случае что-нибудь такое сделать, — благодеяние богов, что не вышло такого стечения обстоятельств, которое меня бы разоблачило. И то, что я не воспитывался дольше у наложницы деда, и что сберег юность свою, и не стал мужчиной до поры, но еще и прихватил этого времени. Что оказался в подчинении у принцепса и отца, отнявшего у меня всякое самоослепление и приведшего к мысли, что можно живя во дворце не нуждаться в телохранителях, в одеждах расшитых, в факелах и всяких этаких изваяниях и прочем таком треске; что можно выглядеть почти так же, как обыватели, не обнаруживая при этом приниженности или легкомыслия в государственных делах, требующих властности. Что брат [5] у меня был такой, который своим нравом мог побудить меня позаботиться о самом себе, а вместе радовал меня уважением и теплотой; что дети [6] рождались здоровые и не уродливые телом. И что не пробился я далеко в риторических, пиитических и других занятиях, на которых я, пожалуй, и задержался бы, если бы почувствовал, что легко продвигаюсь на этом пути.[7] Что успел я моих воспитателей окружить тем почетом,[8] о каком, казалось мне, каждый мечтал, а не откладывал, полагаясь на то, что они еще молоды и что попозже сделаю это. Что узнал Аполлония, Рустика, Максима. Что явственно и нередко являлось мне представление о жизни в согласии с природой, так что, поскольку это от богов зависит и даяний оттуда, от их поддержки или подсказки,* ничто мне не мешало уже по природе жить, и если меня не хватает на это, так виной этому я сам и то, что не берег божественные знаменья и чуть ли не наставления. Что тело мое столько времени выдерживало такую жизнь.[9] Что не тронул я ни Бенедикты, ни Феодота,[10] да и потом выздоравливал от любовной страсти. Что, досадуя часто на Рустика, я не сделал ничего лишнего, в чем потом раскаивался бы. Что мать, которой предстояло умереть молодой, со мной про-

жила последние свои годы. Что всякий раз, когда я хотел способствовать бедствующему или нуждающемуся в чем-нибудь, никогда я не слышал, что у меня нет средств для этого; и то, что самому мне не выпадала надобность у другого что-нибудь брать. И что жена моя[11] — сама податливость, и сколько тепла, неприхотливости. Что у детей довольно было хороших воспитателей. Что в сновидениях[12] дарована мне была поддержка, не в последнюю очередь против кровохарканья и головокружений и как это поможет ** в Кайете.[13] И что, возмечтав о философии, не попал я на софиста какого-нибудь и не засел с какими-нибудь сочинителями да за разбор силлогизмов; и не занялся воздушными явлениями. Ибо все это «в богах имеет нужду и в судьбе».[14]

ВТОРАЯ КНИГА

Писано в области квадов близ Грана.[1]

1. С утра говорить себе наперед: встречусь с суетным, с неблагодарным, дерзким, с хитрецом, с алчным, необщественным.[1] Все это произошло с ними по неведению добра и зла.[2] А я усмотрел в природе добра, что оно прекрасно, а в природе зла, что оно постыдно,[3] а еще в природе погрешающего, что он родствен мне — не по крови и семени, а причастностью к разуму и божественному наделу.[4] И что ни от кого из них не могу я потерпеть вреда — ведь в постыдное никто меня не ввергает,*[5] а на родственного не могу же я сердиться или держаться в стороне от него, раз мы родились для общего дела, как ноги и руки, как ресницы, как верхний ряд зубов и ряд нижний.[6] Так вот: противодействовать другому противно природе, а негодовать и отвращаться — это противодействие.

2. Что бы я ни был такое — все это плоть, дыханье и ведущее.[1] Брось книги,[2] не дергайся[3] — не дано. Нет; как если б ты уже умирал, пренебреги плотью; она грязь, кости, кровянистая ткань, сплетение жил, вен, протоков.[4] Посмотри и на дыханье: что оно такое? дуновение, да и не постоянное, а то изрыгаемое, то заглатываемое вновь.[5] Ну а третье — ведущее. Так сообрази вот что: ты уже стар;[6] не позволяй ему и дальше рабствовать и дальше дергаться в необщественных устремлениях, и в отношении судьбы дальше томиться настоящим или погружаться в будущее.*

3. Что от богов, полно промысла, что от случая — тоже не против природы или увязано и сплетено с тем, чем управляет промысел.[1] Все течет — оттуда;[2] и тут же неизбежность и польза того мирового целого, которого ты часть. А всякой части природы хорошо то, что приносит природа целого и что ее сохраняет.[3] Сохраняют же мир превращения, будь то первостихий[4] или же их соединений. Прими* это за основоположения,[5] и довольно с тебя. А жажду книжную брось и умри не ропща, а кротко, подлинно и сердечно благодарный богам.

4. Помни, с каких пор ты откладываешь это и сколько уже раз, получив от богов отсрочку, ты не воспользовался ею. А пора уж тебе понять,

какого мира ты часть и какого мироправителя истечение, и очерчен у тебя предел времени; потратишь его, чтобы так и не* просветлиться душой — оно уйдет, ты уйдешь,[1] и уж не придется ** больше.

5. С мужеской, с римской твердостью помышляй всякий час, чтобы делать то, что в руках у тебя, с надежной и ненарочитой значительностью, любовно, благородно, справедливо, доставив себе досуг от всех прочих представлений. А доставишь, если станешь делать всякое дело будто последнее в жизни,[1] удалившись от всего случайного и не отвращаясь под влиянием страсти от решающего разума,[2] вдали от притворства, себялюбия, неприятия сопутствующих решений судьбы. Видишь, сколь немногим овладев, можно повести благотекущую и богоподобную жизнь [3] — ведь и боги ничего не потребуют больше от того, кто это соблюдает.

6. Глумись, глумись над собой, душа, только знай, у тебя уж не будет случая почтить себя, потому что у каждого жизнь — и все.* Та, что у тебя почти уже пройдена, не стыдилась перед собою и в душе других отыскивала благую свою участь.[1]

7. Дергает тебя что-нибудь вторгающееся извне? — Ну так дай себе досуг на то, чтобы узнать вновь что-нибудь хорошее, брось волчком вертеться. Правда же, остерегаться надо и другого поворота дела: ведь глупец и тот, кто деянием заполнил жизнь до изнеможения, а цели-то, куда направить все устремление, да разом и представление, не имеет.

8. Не скоро приметишь злосчастного от невнимания к тому, что происходит в душе другого; а те, кто не осознает движений собственной души, на злосчастие обречены.

9. О том всегда помнить, какова природа целого и какова моя, и как эта относится к той, и какой частью какого целого является, а еще что никого нет, кто воспрещал бы и делать и говорить всегда сообразно природе, частью которой являешься.

10. Сравнивая погрешения, Феофраст,[1] хоть и делает это сравнение по-обыденному, однако по-философски утверждает, что проступки, допущенные из вожделения, тяжелее тех, что от гнева.[2] Разве не явственно, что разгневанный отвращается от разума с некой печалью, втайне сжимаясь; [3] тот же, кто погрешает из вожделения, сдавшись наслаждению, представляется как бы более распущенным и вместе расслабленным в своих погрешениях. Так что правильно и достойно философии он утверждал, что погрешения, совершенные в наслаждениях, заслуживают более тяжкого обвинения, чем когда с печалью. И вообще, один похож скореее на потерпевшего обиду и понуждаемого к гневу печалью; * другой же прямо с места устремляется к несправедливости, вожделением увлекаемый к деянию против другого.

11. Поступать во всем, говорить и думать, как человек, готовый уже уйти из жизни. Уйти от людей не страшно, если есть боги, потому что во зло они тебя не ввергнут.[1] Если же их нет [2] или у них заботы нет о человеческих делах,[3] то что мне и жить в мире, где нет божества, где промысла нет? Но они есть, они заботятся о человеческих делах и так все положили, чтобы всецело зависело от человека, попадет ли он в настоящую-то беду, а если есть и другие еще беды, так они предусмотрели и то,

чтобы в каждом случае была возможность не попадать в них.* А что не делает человека хуже, может ли делать хуже жизнь человека? Что ж, по неведению ли, или зная, да не умея оберечься наперед или исправиться после, попустила бы это природа целого?[4] Неужто, по немощи или нерасторопности, она так промахнулась, что добро и худо случаются равно и вперемешку как с хорошими людьми, так и с дурными?[5] Ну а смерть и рождение, слава, безвестность, боль, наслаждение,[6] богатство и бедность[7] — все это случается равно с людьми хорошими и дурными, не являясь ни прекрасным, ни постыдным. А следовательно, не добро это и не зло.[8]

12. Как быстро все исчезает, из мира — само телесное, из вечности — память о нем; и каково все чувственное, в особенности то, что приманивает наслаждением или пугает болью, о чем в ослеплении кричит толпа. Как это убого и презренно, смутно и тленно, мертво! Разумной силе — усмотреть, что такое они, чьи признания[1] и голоса [несут] * славу? И что такое умереть? и как, если рассмотреть это само по себе и разбить делением мысли то, что сопредставляемо с нею, разум не признает в смерти ничего кроме дела природы. Если же кто боится дела природы, он — ребенок.[2] А тут не только дело природы, но еще и полезное ей.[3] Как прикасается человек к богу и какой своей частью, и в каком тогда состоянии ** эта доля человека.[4]

13. Нет ничего более жалкого, чем тот, кто все обойдет по кругу, кто обследует по слову поэта[1] и «все под землею» и расследует с пристрастием души ближних, не понимая, что довольно ему быть при внутреннем своем гении[2] и ему служить искренно. А служить — значит блюсти его чистым от страстей, от случайного, от негодования на что-либо, исходящее от богов или людей. Ибо то, что от богов, своим превосходством вселяет трепет, а что от людей — по-родственному мило. А иной раз и жалко их[3] за неведение того, что добро и что зло. Ибо этот недуг ничуть не лучше того, из-за которого лишаются способности различать черное и белое.[4]

14. Да живи ты хоть три тысячи лет, хоть тридцать тысяч, только помни, что человек никакой другой жизни не теряет, кроме той, которой жив; и не живет он лишь той, которую теряет. Вот и выходит одно на одно длиннейшее и кратчайшее. Ведь настоящее у всех равно, хотя и не равно то, что утрачивается,* так оказывается каким-то мгновением то, что мы теряем, а прошлое и будущее терять нельзя, потому что нельзя ни у кого отнять то, чего у него нет.[1] Поэтому помни две вещи. Первое, что все от века единообразно и вращается по кругу, и безразлично, наблюдать ли одно и то же сто лет, двести или бесконечно долго.[2] А другое, что и долговечнейший и тот, кому вот-вот умирать, теряет ровно столько же.[3] Ибо настоящее — единственное, чего они могут лишиться, раз это, и только это, имеют,** а чего не имеешь, то нельзя терять.

15. Что все — признание. Верно, конечно, отвечали на это кинику Мониму, но верно и то, что пригодно это изречение, если принять его меткость в пределах истины.[1]

16. Душа человека глумится над собой более всего, когда он начинает, насколько это в его * силах, отрываться и как бы нарывать на мировом теле, потому что негодовать на что-либо значит отрываться от природы, которой крепко держится природа всякой другой части.**[1] Глумится также, когда отвращается от кого-нибудь, или еще кидается во вражду, как бывает с душой разгневанных. В-третьих, глумится, когда сдается наслаждению или боли. В-четвертых, когда делает или говорит что-нибудь притворно и лживо. В-пятых, когда отправит безо всякой цели какое-либо деяние или устремление, действуя случайно или бессвязно, между тем как надо, чтобы и самая малость сообразовалась с некоторым назначением. А назначение существ разумных — следовать разуму и установлениям старейшего града и его государственности.[2]

17. Срок человеческой жизни — точка;[1] естество — текуче;[2] ощущения — темны, соединение целого тела — тленно; душа — волчок, судьба — непостижима, слава — невзыскательна. Сказать короче: река — все телесное, слепота и сон — все душевное; жизнь — война,[3] пребывание на чужбине,[4] а воспоминание — то же, что забвение. Что может сопутствовать нам? Одно и единственное — философия.[5] Она в том, чтобы беречь от глумления и от ран живущего внутри гения, того, который сильнее наслаждения и боли, ничего не делает случайно, лживо и притворно, не нуждается в том, чтобы другой сделал что-нибудь или не сделал; который принимает, что случается или уделено,[6] ибо оно идет в целом оттуда же, откуда он сам; который, наконец, ожидает смерти в кротости разумения, видя в ней не что иное, как распад первостихий, из которых составляется всякое живое существо. Ведь если для самих первостихий ничего страшного в том, чтобы вечно превращаться во что-то другое, почему тогда нам коситься на превращение и распад всего? Ведь сообразно природе это, а что по природе — не зло.

ТРЕТЬЯ КНИГА

Писано в Карнунте.[1]

1. Высчитывать не только, как с каждым днем растрачивается жизнь и остается все меньшая часть ее, — и то высчитай, что проживи человек дольше, неизвестно, достанет ли у него силы-то ума для понимания вещей и того рассмотрения,* которое сильно искушенностью в божественном и человеческом.[1] Ведь начнет же дуреть — дышать, кормиться, представлять, устремляться, и все такое, будет без недостатка, а вот располагать собой, в надлежащее по всем числам[2] вникать, первопредставления расчленять и следить за тем, не пора ли уже уводить себя[3] и прочее, что нуждается в разумной мощи, — это все раньше угасает. Значит должно нам спешить не оттого только, что смерть становится все ближе, но и оттого, что понимание вещей и сознание прекращаются еще раньше.

2. Следует примечать, как и в том, что сопутствует происходящему по природе,[1] есть некая прелесть и привлекательность. Пекут, скажем, хлеб, и полопались кое-где края — так ведь эти трещины, хоть несколько противоречащие искусству пекаря, тем не менее чем-то хороши и особенно возбуждают к еде. Или вот смоквы лопаются как раз тогда, когда совсем поспели; у спелых маслин самая близость к гниению добавляет плодам какую-то особенную красоту. Так и колосья, гнущиеся к земле, складки на морде у льва, пена из кабаньей пасти и многое другое, что далеко от привлекательности, если рассматривать его отдельно, однако в сопутствии с тем, что по природе, вносит еще более лада и душу увлекает; поэтому кто чувствует и вдумывается поглубже, что происходит в мировом целом, тот вряд ли хоть в чем-нибудь из сопутствующего природе не найдет, что оно как-то приятно пристроено.* Он и на подлинные звериные пасти станет смотреть с тем же наслаждением, как и на те, что выставляются живописцами и ваятелями как подражание;[2] своими здравомысленными глазами он сумеет увидеть красоту и некий расцвет старухи или старика, и прелесть новорожденного; ему встретится много такого, что внятно не всякому, а только тому, кто от души расположен к природе и ее делам.

3. Гиппократ,[1] излечивший много болезней, заболел и умер.* Халдеи[2] многим предрекли смерть, а потом их самих взял рок. Александр, Помпей, Гай Цезарь,[3] столько раз до основания изничтожавшие города, сразившие в бою десятки тысяч конных и пеших, потом и сами ушли из жизни. Гераклит,[4] столько учивший о воспламенении мира, наполнился изнутри водой и, обложенный навозом, умер. Демокрита[5] погубили вши, Сократа — другие вши.[6] Так что же? — сел, поплыл, приехал, вылезай.[7] Если для другой жизни, то и там не без богов, а если в бесчувствии,[8] то перестанешь выдерживать наслаждение и боль и услужение сосуду,[9] который тем хуже, что сам он в услужении,**[10] ибо одно — разум и гений, другое — земля и грязь.

4. Не переводи остаток жизни за представлениями о других, когда не соотносишь это с чем-либо общеполезным. Ведь от другого-то дела откажешься, воображая, значит,* что делает такой-то и зачем бы, и что говорит, и что думает и что такое замышляет, и еще много всякого, отчего сбивается внимание к собственному ведущему. Должно поэтому уклоняться того, чтобы в цепи представлений было случайное или напрасное, а еще более — суетное или злонравное; приучать себя надо только такое иметь в представлении, чтобы чуть тебя спросят: «О чем сейчас помышляешь?», отвечать сразу и откровенно, что так и так; и чтобы вполне явственно было, что все там просто и благожелательно и принадлежит существу общественному, неозабоченному видениями[1] услад или вообще каких-нибудь удовлетворений, а еще — что нет там какой-нибудь вздорности или алчности, или подозрительности, или еще чего-нибудь такого, в чем не сможешь признаться не краснея, что оно у тебя на уме. И вот такой человек, который более уж не откладывает того, чтобы быть среди лучших, есть некий жрец и пособник богов,[2] распоряжающийся и тем, что поселилось внутри его,[3] благодаря чему человек** этот наслажденьями

не запятнан, не изранен никакой болью, ни к какому насилию не причастен, ни к какому не чувствителен злу; подвижник он подвига великого [4] — ни единой не покорился страсти, справедливостью напоен до дна; от всей принимает души все, что есть и дано судьбой.*** А представлениями о том, что говорит, делает или думает другой, он себя без крайней и общеполезной нужды не часто займет. То, что при нем, то ему для действия, а что отмерено судьбой, в то он вглядывается непрестанно; в том он поступает прекрасно, а в этом уверился, что оно благо. Ибо удел, отмеренный каждому, несом целым и целое несет.[5] А еще он и то помнит, что единородно все разумное, и что попечение о всех людях отвечает природе человека, а славы стоит добиваться не у всех, а у тех только, кто живет в согласии с природой.[6] А кто не так живет, про тех он всегда помнит, каковы они дома и вне дома, ночью и днем, и с кем водятся. Вот и не станет он считаться хотя бы и с хвалой таких людей, которые и сами-то себе не нравятся.[7]

5. Не действуй как бы нехотя, необщественно или же необдуманно, или же зависимо. Пусть вычурность не изукрасит твою мысль; многословен и многосуетен не будь. И пусть бог, что в тебе, будет покровитель существа мужеского, зрелого, гражданственного, римлянина, правителя, того, кто сам поставил себя в строй и по звуку трубы с легкостью уйдет из жизни, не нуждаясь ни в клятвах, ни в людском свидетельстве; [2] в нем одно веселие * и независимость от помощи другого и независимость ** от того покоя, который зависит от других. Верно: «исправным должно быть, а не исправленным».[3]

6. Если находишь в человеческой жизни что-нибудь лучше справедливости, истины, здравомыслия, мужества [1] или вообще того, чтобы мысль твоя довольствовалась собою, когда ты благодаря ей действуешь по прямому разуму,[2] и судьбой довольствовалась, когда принимаешь то, что уделено нам не по нашему выбору; если, говорю я, усмотрел ты что-нибудь лучше этого, то, обратившись к нему всей душой, вкуси от этой прекраснейшей из находок. Если же не появляется ничего, что лучше поселенного в тебе гения, который и собственные устремления себе подчинил,[3] и свои представления обследует,[4] и от чувственных переживаний себя, как Сократ говорит,[5] оттащил, и богам себя подчинил, а о людях печется; если ты находишь, что все прочее более мелко и убого, чем он, то не давай места ничему такому, к чему однажды притянувшись и прибившись, уже без судорожного усилия не сможешь предпочитать то, что есть благо и само по себе, и твое. Недозволительно выставлять против разумного и деятельного * блага что бы то ни было чужеродное, хоть бы хвалу от многих,** или должности, богатство, или вкушение наслаждений. Все эти вещи, даже если кажется, что понемногу они кстати, вдруг овладевают и несут за собой. Так избери же, говорю, просто и свободно то, что лучше, и этого держись. — Тем лучше, чем больше приносят пользы.[6] — Если как разумному тебе полезно, храни. А если как животному,[7] то докажи и соблюдай свое суждение без ослепленья. Смотри только, основательно рассуди.

7. Никогда не расценивай как полезное тебе что-нибудь такое, что

выпудит тебя когда-нибудь нарушить верность, забыть стыд, возненавидеть кого-нибудь, заподозрить, проклясть, притворствовать, возжелать чего-нибудь, что нуждается в стенах и завесах.[1] Право, тот, кто предпочел собственный разум и своего гения, и таинства его добродетели, тот не разыгрывает трагедию, не стенает, не нуждается ни в одиночестве, ни в многолюдстве. А главное — станет жить, не гоняясь и не избегая,[2] а будет ли он больший отрезок времени распоряжаться душой и объемлющим ее телом или же меньший, это ему ничуть не важно. Да хоть бы и пора было удалиться — уйдет так же легко, как на всякое другое дело[3] из тех,* которые можно сделать почтительно и мирно. Всю жизнь он будет остерегаться единственно того, как бы мысль его не оказалась в каком-нибудь развороте,[4] неподходящем ** для разумного государственного существа.

8. Не отыщешь в мысли выученного и очищенного никакого нагноения, пятна или воспаления, и рок не застанет его жизнь незавершенной, так чтобы можно было сравнить его с лицедеем, который ушел не кончив, не доиграв.[1] А еще ничего рабского, никаких ухищрений, никак он не скован и не отщеплен,[2] не подотчетен, не зарылся в нору.

9. Силу признавать[1] — чти. В ней все для того, чтобы признание в твоем ведущем не было больше несвязно* с природой и устроением разумного существа. Они ведь требуют неопрометчивости,[2] расположения[3] к людям и покорности богам.

10. Так брось же все, и только* этого немногого — держись. И еще помни, что каждый жив только в настоящем и мгновенном. Остальное либо прожито, либо неявственно. Вот, значит, та малость, которой мы живы; малость и закоулок тот, в котором живем.[1] Малость и длиннейшая из всех слав, что и сама-то живет сменой человечков, которые вот-вот умрут, да и себя же самих не знают — где там давным давно умершего.

11. К названным выше опорным положениям пусть приложится еще и то, чтобы всегда находить пределы и очертания[1] тому или иному представляемому,[2] рассматривая его естество во всей наготе, полно и вполне раздельно, и говорить себе как собственное его имя, так и имена тех вещей, из которых оно составилось и на которые распадается. Ничто так не возвышает душу, как способность надежно и точно выверить все, что выпадает в жизни и еще так смотреть на это, чтобы заодно охватывать и то, в каком таком мире и какой такой прок оно дает, и какую ценность имеет для целого, а какую для человека, гражданина высочайшего града, в котором остальные города — что-то вроде домов.[3] Что оно, из чего соединилось и как долго длиться дано ему природой — тому, что сейчас создает мое представление? И какая нужна здесь добродетель — нестроптивость, мужество, честность, самоограничение, самодостаточность, верность и прочие. Вот почему всякий раз надо себе говорить: это идет от бога, а это по жребию и вплетено в общую ткань,[4] а это так получается или случай,[5] а это — от единоплеменника, родственника и сотоварища, не ведающего только, что тут ему по природе. А я вот ведаю и потому отнесусь к нему и преданно, и справедливо по естественному закону[6] нашей общности. Вместе с тем в вещах средних[7] ищу должную оценку каждой.

12. Если будешь, действуя в настоящем, следовать за прямым разумом[1] с рвением, силой и благожелательностью, и не привходящее что-нибудь, а собственного гения[2] сохранишь в устойчивой чистоте, как будто бы надо уже вернуть его; если увяжешь это, ничего не ожидая и ничего не избегая, довольствуясь в настоящем деятельностью по природе и правдивостью баснословных времен*[3] в том, что говоришь и произносишь, — поведешь благую жизнь. И нет никого, кто помешал бы этому.

13. Как у врача[1] всегда под рукой[2] орудия и железки на случай неожиданного вмешательства, так пусть у тебя будут наготове основоположения для распознания дел божественных и человеческих[3] и для того, чтобы даже и самое малое делать, памятуя о взаимной связи того и другого. Ведь не сделаешь ничего человеческого хорошо, не соотнеся это с божественным, и наоборот.

14. Не блуждай больше; не будешь ты читать свои заметки, деяния римлян и эллинов, выписки из писателей, которые ты откладывал себе на старость.[1] Так поспешай же к своему назначению[2] и, оставив пустые надежды, самому себе — если есть тебе дело до самого себя — помогай, как можешь.*

15. Они же не знают, сколькое значит «воровать», «сеять», «прицениваться», «не беспокоиться», «смотреть, что делаешь», что делается не глазами, а неким иным зрением.[1]

16. Тело, душа, ум;[1] телу — ощущения, душе — устремления, уму — основоположения. Впитывать[2] представления — это и скотское, дергаться[3] устремлениями, — и звериное, и двуполое, и Фаларидово,[4] и Нероново. Руководствоваться умом,[5] когда нечто представилось как надлежащее,[6] — это и для тех, кто в богов не верует, бросает родину или берется действовать,* разве что заперев двери.[7] Так вот если остальное — общее с теми, кто назван выше, то свойством собственно достойного человека остается любить и принимать судьбу и то, что ему отмерено, а гения, поселившегося у него внутри, не оглушать надоедливыми представлениями, а беречь его милостивым, мирно[8] следующим богу,[9] ничего не произносящим против правды и не делающим против справедливости. И если даже не верят ему все люди, что он живет просто,[10] почтительно и благоспокойно, он ни на кого из них не досадует и не сворачивает с дороги,[11] ведущей к назначению его жизни, куда надо прийти чистым, спокойным, легким, приладившимся неприневоленно к своей судьбе.

ЧЕТВЕРТАЯ КНИГА

1. Главенствующее внутри,[1] когда оно в сообразии с природой, становится к происходящему так, что ему всегда легко перестроиться на то, что возможно и* дается ему. Не любит оно строго определенное вещество,[2] и устремляясь к тому, что само же себе с оговоркой[3] поставило,** само себе делает вещество из того, что выводят ему навстречу, — так огонь одолевает то, что в него подбрасывают; малый светильник от этого

угас бы, а яркий огонь скоро усвояет себе то, что ему подносят, берет себе на потребу и отсюда-то набирает силу.

2. Не делай ничего наугад, а только по правилам искусства.[1]

3. Ищут себе * уединения [1] в глуши, у берега моря, в горах. Вот и ты об этом тоскуешь.** Только как уж по-обывательски все это, когда можно пожелать только и сей же час уединиться в себе.[2] А нигде человек не уединяется тише и покойнее, чем у себя в душе, особенно если внутри у него то,[3] на что чуть взглянув он сразу же обретает совершеннейшую благоустроенность — под благоустроенностью я разумею не что иное, как благоустроение. Вот и давай себе постоянно такое уединение и обновляй себя.[4] И пусть кратким и основополагающим будет то, что, едва выйдя навстречу, всю ее ***[5] омоет и отпустит тебя уже не сетующим на то, к чему ты возвращаешься. Правда, на что ты сетуешь? на порочность людей? Так повтори себе суждение о том, что существа разумные рождены одно для другого,[6] что часть справедливости — сносить и что против воли проступки; и то вспомни, сколько уж их, кто жили во вражде, подозрениях, ненависти и драке, потом протянули ноги и сгорели, — и перестань наконец. Или ты сетуешь на то, что уделено тебе из целого? Так обнови в уме обе возможности: или промысел, или атомы; [7] а также все то, откуда доказано было, что мир подобен городу.[8] Или вновь затронет тебя телесное? Но ты же понял, что мысль не смешивается с гладкими или шероховатыми движениями дыхания,[9] если она однажды обрела себя и узнала присущую ей власть и прочее, что ты слушал о наслаждении и боли, с чем и сам согласился. Или издергает тебя честолюбие? Но ты же видел, как быстро забывается все, как зияет вечность, бесконечная в обе стороны, как пуст этот звон, как переменчиво и неопределенно то, что мнится зависящим от нас,****[10] также и узость места, которым все это ограничено. Ведь и вся-то земля — точка, а уж какой закоулок это вот селенье,[11] и опять же — сколько их, кто восхваляет, и каковы они. Вот и помни на будущее об уединении в этих твоих полях: прежде всего не дергайся, не напрягайся — будь свободен и смотри на вещи как мужчина, человек, гражданин, как существо смертное. И пусть прямо под рукой будет у тебя двойственное, на что можно быстро бросить взгляд. Одно — что вещи души не касаются и стоят недвижно вне ее, а досаждает только внутреннее признание.[12] И второе: все, что ни видишь, скоро подвергнется превращению и больше не будет — постоянно помышляй, скольких превращений ты и сам был уже свидетель. Мир — изменение, жизнь — признание.[13]

4. Если духовное у нас общее, то и разум, которым мы умны, у нас общий. А раз так, то и тот разум общий, который велит делать что-либо или не делать; [1] а раз так, то и закон общий; раз так, мы граждане; раз так, причастны некоей государственности; раз так, мир есть как бы город.[2] Ибо какой, скажи, иной общей государственности причастен весь человеческий род? Это оттуда, из этого общего города, идет само духовное, разумное и законное начало — откуда же еще? Что во мне землисто — от земли какой-нибудь уделено мне, влажное — от другого начала, душевное — из некоего источника, а горячее и огненное — из собствен-

ного источника (ведь ничто не происходит из ничего, как и не уходит в ничто); так и духовное идет же откуда-то.[3]

5. Смерть — такое же, как рождение, таинство природы, соединение из тех же первооснов в те же.*[1] И нет в ней ничего ни для кого постыдного: нет в ней для духовного существа непоследовательности, нет и противоречия с приуготовлением.

6. Так оно и должно со всей необходимостью происходить у этих людей;[1] кто не желает этого — не желает, чтобы смоковница давала свой сок.[2] И вообще помни, что так мало пройдет времени, а уж и ты, и он умрете,[3] а немного еще — и даже имени вашего не останется.

7. Сними признание[1] — снимается «обидели меня»; сними «обидели» — снята обида.

8. Что не делает человека хуже самого себя, то и жизнь его не делает хуже и не вредит ему ни внешне, ни внутренно.[1]

9. Природа того, что приносит пользу, вынуждена делать это.[1]

10. Что происходит, по справедливости происходит; проследи тщательно — увидишь. Я не о сообразности[1] только говорю, а именно о справедливости: как если бы некто воздавал всякому по достоинству.[2] Так следи же за этим, как уже начал, и, что бы ни делал, делай так, как достойный человек, в том смысле, в каком и мыслится достоинство. Сохраняй это в любой деятельности.

11. Не то признавай, как судит твой обидчик или как он хочет, чтобы ты сам судил, а смотри, как оно на деле.

12. Две готовности надо всегда иметь. Одна: делать только то, что подлежит тебе по разуму властителя и законодателя на пользу людей. И еще: перестраиваться,[1] если явится кто-нибудь, чтобы поправить или переубедить в каком-нибудь мнении. Только чтобы переубеждение шло от некой достоверности, будь то справедливость или общая польза или что-нибудь такое,* а не оттого, что поманила сладость или там слава.

13. Разум есть у тебя? Есть. Зачем же без него обходишься? Или чего еще желаешь, когда он делает свое дело?

14. Как часть в целом ты возник и в породившем тебя исчезнешь. Вернее, превратившись, будешь принят в его осеменяющий разум.[1]

15. Много комочков ладана на одном алтаре. Один раньше упал, другой позже — вполне безразлично.[1]

16. Десяти дней не пройдет, и ты богом покажешься тем, для кого ты сейчас зверек[1] и обезьяна, — если только свернешь к основоположениям и к почитанию разума.

17. Жить, не рассчитывая на тысячи лет. Нависает неизбежность. Покуда жив, покуда можно — стань хорош.

18. Сколько досуга * выгадывает тот, кто смотрит не на то, что сказал, сделал или подумал ближний, а только на то, что сам же делает, чтобы оно было справедливо и праведно;[1] и в достойном человеке ** не высматривает он темноту нрава, а спешит прямо и без оглядки своим путем.[2]

19. Кого слава у потомков волнует, тот не представляет себе, что всякий, кто его поминает, и сам-то очень скоро умрет, а следом тот,

кто его сменит, и так пока не погаснет, в волнующихся * и угасающих,[1] всякая память о нем. Ну предположим, бессмертны были бы вспоминающие и память бессмертна — тебе что с того? Не говорю уж мертвому — что проку от похвал тебе живому? или другой у тебя расчет? Ибо не в добрый час ты пренебрегаешь тем, что дарует природа, которая получает у тебя на будущее некий иной смысл.**

20. Все сколько-нибудь прекрасное прекрасно само по себе[1] и в себе завершено,[2] не включая в себя похвалу: от хвалы оно не становится ни хуже, ни лучше. Это я отношу и к тому, что принято называть прекрасным,[3] будь то создания природы или искусства, ибо воистину прекрасное нуждается ли в чем? Не более, чем закон, не более, чем истина, не более, чем преданность и скромность. Что из этого украсит похвала, что испортит брань? Изумруд[4] хуже станет, когда не похвалили его? А золото как? слоновая кость, багряница, лира, клинок, цветок, деревце?

21. Если ввек пребывают души,[1] как вмещает их воздух? — А как земля вмещает тела погребенных от века? Подобно тому, как там превращение и распад дают место другим мертвым для некоего продленного пребывания, так и перешедшие в воздух души, некоторое время сохраняясь, превращаются, изливаются и воспламеняются, воспринимаемые в осеменяющий разум целого, и дают таким образом место вновь подселяемым. Вот что можно отвечать относительно предположения, что души пребывают. При этом следует иметь в виду не только множество погребаемых тел, но и бесчисленных животных, изо дня в день поедаемых нами и другими животными — сколько их истребляется и некоторым образом погребено в телах поедающих, и все же благодаря переходу в кровь и преобразованиям в воздушное и огненное, то же * место[2] приемлет их.

Что значит здесь расследование истины? Разделение на вещественность и причинность.[3]

22. Не сбиваться: во всяком устремлении являть справедливость, во всяком представлении — беречь способность постигать.[1]

23. Все мне пригодно, мир, что угодно тебе;[1] ничто мне не рано и не поздно, что вовремя тебе; все мне плод, что приносят твои, природа, сроки.[2] Все от тебя, все в тебе, все к тебе.[3] Сказал поэт:[4] «Милый Кекропов град»,* ты ли не скажешь: «О, милый Зевеса град»?[5]

24. «Мало твори, когда желаешь благочувствия».[1] А не лучше ли необходимое делать — столько, сколько решит разум[2] общественного по природе существа[3] и так, как он решит? Потому что тут будет благочувствие не от прекрасного только, но еще и малого дела. Ведь в большей части того, что мы говорим и делаем, необходимости нет, так что если отрезать все это, станешь много свободнее и невозмутимее.[4] Вот отчего надо напоминать себе всякий раз: «Да точно ли это необходимо?» И не только действия надо урезать, когда они не необходимы, но и представления — тогда не последуют за ними и действия сопутствующие.

25. Испробуй, не подойдет ли тебе также и жизнь достойного человека, довольного тем, что он получает в удел от целого, довольствую-

щегося справедливостью своего деяния и благожелательностью своего душевного склада.

26. Видел то? ну а теперь это.[1] Не смущай ты себя — будь проще.[2] Кто-то дурно себя повел? — Ему же дурно.[3] Что-то хорошее тебе случилось? * — Изначально определено и увязано было мировым целым все, что с тобой[4] случается. Вообще: жизнь коротка, так поживись настоящим с благоразумием и справедливостью. Трезво веселись.

27. Либо стройный миропорядок, либо груда, мешанина, и все-таки миропорядок.* Может ли это быть, что в тебе есть некий порядок,[1] а в мировом целом одна беспорядочность?[2] И это притом, что все так и разлито, и различено и взаимострастно?[3]

28. Темный нрав, женский нрав, жесткий, звериное, скотское, ребячливое, дурашливое, показное, шутовское, торгашеское, тиранское.[1]

29. Если чужой миру тот, кто не знает, что в нем есть, не менее чужой, кто не ведает, что в нем происходит.[1] Изгнанник, кто бежит гражданского разумения; слепец, кто близорук умственным оком; нищ, кто нуждается в чем-то, у кого при себе не все, что нужно для жизни;[2] нарыв на мире, кто отрывается и отделяет себя от всеобщей природы, сетуя на происходящее, — ведь все это она приносит, которая и тебя выносила. Отщепенец города тот, кто отщепляет свою душу от других разумных, между тем как она едина.

30. Один без хитона[1] философствует, другой без книги.[2] Тот, полуголый, так * говорит: «У меня хлеба нет, а я верен разуму». — «А у меня познавательной нет пищи,[3] и я верен».

31. Люби скромное дело,[1] которому научился, и в нем успокойся. А остаток жизни пройди, от всей души препоручив богам все твое, из людей же никого не ставя ни господином себе, ни рабом.

32. Помысли себе, скажем, времена Веспасиана;[1] все это * увидишь: женятся, растят детей, болеют, умирают, воюют, празднуют, занимаются торговлей и земледелием, подлещиваются, высокомерничают, подозревают, злоумышляют, мечтают о чьей-нибудь смерти, ворчат на настоящее, влюбляются, накапливают, жаждут консульства, верховной власти. И вот нигде уже нет этой жизни. Тогда переходи ко временам Траяна[2] — снова все то же, и снова мертва и эта жизнь. Точно так же взгляни на другой какой-нибудь отрезок времен в жизни целых народов и посмотри, сколько тех, кто напрягался, а там упал и распался на первостихии. Особенно стоит возвращаться к тем, о ком знал ты, что они дергаются попусту, пренебрегая собственным же устроением вместо того, чтобы в него вцепиться и довольствоваться им. А столь необходимо это припоминание оттого, что озабоченность тем или иным делом имеет свою цену и меру.[3] Вот тогда не опустишь рук, когда не примешься за малое с большей, чем надобно, силой.

33. Когда-то привычные слова, а теперь ученая редкость. Так же имена прославленных когда-то людей нынче некоторым образом — забытые слова: Камилл, Цезон, Волез,* Дентат;[1] а там, понемножку, и Сципион с Катоном, затем и Август, потом Адриан, Антонин.[2] Все переходчиво, все быстро становится баснословием, а вскоре и полное заб-

вение все погребает. И это я говорю о тех, кто некоторым образом великолепно просиял, потому что кто не таков, тот, чуть испустив дух, уже «незнаем, неведом».[3] Да и что вообще вечно-памятно? Вздор все это. Так что же тогда есть такого, ради чего стоит усердствовать? Единственно справедливое сознание, деяние общественное и разум, никогда не способный ошибаться, и душевный склад, принимающий все происходящее как необходимое, как знакомое, как проистекающее из того самого начала и источника.[4]

34. Добровольно вручай себя пряхе Клото[1] и не мешай ей вшить тебя в какую ей будет угодно ткань.

35. Всё на день: и кто помнит, и кого.

36. Созерцай непрестанно, как все становящееся становится * в превращениях, и привыкай сознавать, что природа целого ничего не любит так, как превращать то, что есть, производя молодое, подобное старому. Ибо некоторым образом все сущее есть семя будущего, ты же думаешь, семя — то, что падает в землю или в лоно — очень уж по-обывательски это.

37. Умрешь вот, так и не сделавшись ни цельным,[1] ни безмятежным, ни чуждым подозрений, будто может прийти к тебе вред извне; так и не сделавшись ко всем мягок, не положив себе, что разум единственно в том, чтобы справедливо поступать.

38. Разгляди их[1] ведущее, а также разумных * — за чем гонятся, чего избегают.

39. В чужом ведущем твоей беды нет, как нет ее, конечно, и в том или ином развороте или изменении внешнего.[1] Но где же? Там, где происходит признание беды.[2] Так вот пусть не идет оттуда признание, и все у тебя хорошо. И если даже это твое тело режут и жгут, если оно гноится, гниет, пусть та доля, которая ведает признанием этого, будет покойна, то есть пусть так рассудит, что это ни добро, ни беда, раз может так случиться и с хорошим человеком, и с дурным. Ибо что равно случается и с тем, кто живет по природе,* то уже ни по природе, ни против природы.[3]

40. Как о едином существе[1] помышлять всегда о мире, о едином по естеству и с единой душой, и о том, как все, что ни есть в нем, передается в единое чувствование, и как оно единым устремлением делает все разом, и как все сопричинно тому, что становится, и как здесь все увязано и сметано.

41. Ты — душа, на себе труп[1] таскающая, говаривал Эпиктет.[2]

42. Нет беды тому, что в превращение ввергается, равно как и блага тому, что из превращения рождается.*

43. Вечность — как бы река из * становлений, их властный поток. Только показалось нечто и уже пронеслось; струя это подносит, а другое пронесет.

44. Что ни случается — привычно, знакомо, как роза по весне или плоды летом. Таковы и болезнь, и смерть, клевета, коварство и сколько еще такого, что радует и огорчает глупцов.

45. Последующее всегда наступает за предшествующим по некоему расположению. Это ведь не перечисление какое-то отрывистое * и всего лишь принудительное, а полное смысла соприкосновение. Ибо подобно тому, как ладно расставлено все сущее, так и становящееся являет не голое последование, а некую восхитительную расположенность.

46. Всегда помнить гераклитово: [1] смерть земли стать водою, смерть воды стать воздухом, воздуха — огнем, и обратно. Вспоминать и о том, кто забывает, как ведет эта дорога. А еще, что люди особенно ссорятся с тем, с кем более всего имеют общение, — с разумом, который управляет целым; и с чем они каждый день встречаются, то кажется им особенно странным. И что не надо действовать и говорить как во сне — ведь нам и тогда кажется, будто мы действуем и говорим. И что не надо детей, которые говорят родителям: передаем ровно столько, сколько получили.*

47. Вот сказал бы тебе кто-нибудь из богов, что завтра умрешь или уж точно послезавтра — не стал бы ты ломать голову, как умереть именно послезавтра, а не завтра, если ты, конечно, не малодушен до крайности. В самом деле, велик ли промежуток? Точно так же через много лет или завтра — не думай, что велика разница.

48. Постоянно помышлять, сколько уж умерло врачей, то и дело хмуривших брови над немощными; сколько звездочетов, с важным видом предрекавших другим смерть; сколько философов, бившихся без конца над смертью и бессмертием; сколько героев, которые умертвили многих; сколько тиранов, властно, словно они боги, распоряжавшихся чужой судьбой. Да сколько и городов, так сказать, умерло: Гелика, Помпеи, Геркуланум [1] и другие без счета. Переходи к своим знакомым,[2] одному за другим: этот хоронил того, а потом протянул ноги и сам, а этот другого, и все это в скорости.[3] И вообще: увидеть в человеческом однодневное, убогое; вчера ты слизь, а завтра мумия или зола. Так вот — пройти в согласии с природой эту малость времени и расстаться кротко, как будто бы упала * зрелая уже оливка, благословляя выносившую [4] ее и чувствуя благодарность к породившему ее древу.

49. Быть похожим на утес,[1] о который неустанно бьется волна; он стоит, и разгоряченная влага затихает вокруг него. Несчастный я, такое со мной случилось! — Нет! Счастлив я, что со мной это случилось, а я по-прежнему беспечален, настоящим не уязвлен, перед будущим не робею. Случиться-то с каждым могло такое, но беспечальным остаться сумел бы не всякий. Неужели то несчастье больше этого счастья? Да и вообще, неужели ты называешь человеческим несчастьем то, что не есть срыв человеческой природы? и неужели тебе представляется срывом человеческой природы то, что не противоречит воле этой природы? [2] Что ж! Волю ее ты познал. Может быть это событие помешало тебе быть справедливым, великодушным, здравомысленным, разумным, неопрометчивым,[3] нелживым, скромным, свободным и прочее, при наличии чего человеческая природа все свое уже получила? [4] Так запомни на будущее — во всем, что наводит на тебя печаль, надо опираться на такое положение: не это несчастье, а мужественно переносить это — счастье.

50. Обывательское, но действенное средство, чтобы презирать смерть — держать перед глазами тех, кто скаредно цеплялся за жизнь. Что, много они выгадали по сравнению с недолговечными? Все равно лежат ведь: Кадикиан, Фабий, Юлиан, Лепид [1] или еще кто-нибудь из тех, которые многих похоронили перед тем, как похоронили их самих. И вообще: какой малюсенький * отрезок, а с кем и чего не хлебнешь, в эдаком-то теле! [2] Вздор все это. Ты посмотри только на это зияние вечности позади и на другую беспредельность впереди.[3] Что тут значит, жить ли три дня или три Несторовых [4] века?

51. Спеши всегда кратчайшим путем,[1] а кратчайший путь — по природе, чтобы говорить и делать все самым здравым образом.[2] Потому что такое правило уводит от трудов и походов,* от хитростей и всяких расчетов.

ПЯТАЯ КНИГА

1. Поутру, когда медлишь вставать,[1] пусть под рукой будет, что просыпаюсь на человеческое дело. И еще я ворчу, когда иду делать то, ради чего рожден и зачем приведен на свет? Или таково мое устроение, чтобы я под одеялом грелся? — Так ведь сладко [2] это. — А ты значит родился для того, чтобы сладко было? И ничуть не для того, чтобы трудиться и действовать? * Не видишь ты разве травку, воробышков, муравьев, пауков, пчел, как они делают свое дело, соустрояют, насколько в их силах, мировой строй? ** [3] И ты после этого не хочешь делать дело человека, не бежишь навстречу тому, что согласно с твоей природой? — Отдыхать тоже нужно. — Верно. Так ведь природа дала меру этому, как дала меру еде и питью. И все-таки ты берешь сверх меры, сверх того, что достаточно; а в деле — нет, все «в пределах возможного».[4] Не любишь ты себя, иначе любил бы и свою природу, и волю ее. Вот ведь кто любит свое ремесло — сохнут за своим делом, неумытые, недоевшие. Ты, значит, меньше почитаешь собственную свою природу, чем чеканщик свою чеканку, плясун — пляску, серебро — сребролюбец, тщеславие — честолюбец? Ведь эти, когда они что-то там такое переживают, ни еду не предпочтут, ни сон — только б им умножать то, к чему они устремлены,*** а для тебя общественное деяние нечто более убогое, недостойное таких же усилий?

2. До чего же нетрудно оттолкнуть и стереть всевозможные докучливые или неподходящие представления и тут же оказаться во всевозможной тишине.

3. Считай себя достойным всякого слова и дела по природе, и пусть не трогает тебя последующая брань * или молва, а только то, прекрасно [1] ли сделанное и сказанное — не отказывай сам же себе в достоинстве. Потому что у тех — свое ведущее, и собственными устремлениями они распоряжаются. Так что не смотри на это, а шествуй прямо,[2] следуя природе собственной и общей — у них обеих одна дорога.[3]

4. Хожу в сообразии с природой, пока не упаду и не упокоюсь; отдам дыхание тому, чем дышу всякий день, а упаду на то самое,[1] из чего набрал мой отец семени, мать — крови, молока — кормилица; чем всякий день столько уж лет объедаюсь и опиваюсь, что носит меня, попирающего и столько раз им злоупотреблявшего.

5. Остроте твоей они подивиться не могут — пусть! Но ведь есть много такого, о чем ты не скажешь: не дала природа. Вот и являй себя в том, что всецело зависит от тебя: неподдельность, строгость нрава, выносливость, суровость к себе, несетование, неприхотливость, благожелательность, благородство, самоограничение, немногоречие, величавость. Не чувствуешь разве, сколько ты мог уже дать такого, где никакой не имеет силы ссылка на бездарность и неспособность, а ты все остаешься на месте по собственной воле? или может быть из-за бездарного устроения ты вынужден бурчать и цепляться, подлаживаться, жаловаться на немощь, угождать, чваниться и столько метаться душой? Нет же, клянусь богами! Ты давно мог уйти от этого; если бы и тогда осудили тебя, так разве что за тупость и неповоротливость. Вот и надо стараться, не теряя это из виду и не наслаждаясь своей вялостью.*

6. Иной, если сделает кому что-нибудь путное, не замедлит указать ему, что тот отныне в долгу. Другой не так скор на это — он иначе, про себя помышляет о другом как о должнике,[1] помня, что ему сделал. А еще другой как-то даже и не помнит, что сделал, а подобен лозе, которая принесла свой плод и ничего не ждет сверх этого. Пробежал конь, выследила собака, изготовила пчела мед,[2] а человек добро — и не кричат,* а переходят к другому, к тому, чтобы, подобно лозе, снова принести плод в свою пору. — Значит, надо быть среди тех, кто делает это некоторым образом бессознательно? — Именно. — Но ведь как раз это и надо сознавать, потому что свойственно общественному существу чувствовать, что оно действует общественно, и — клянусь Зевсом — желать, чтобы и другой это почувствовал. — Верно говоришь, не схватил только, о чем сейчас разговор. Вот ты и будешь из тех, о ком я упомянул сперва, ибо и тех увлекает некая убедительность счета. А захочешь понять, о чем разговор, так не бойся, — вот уж из-за чего ни одного общественного деяния не упустишь.

7. Молитва афинян: пролейся дождем, милый мой Зевс, на пашню афинян и на равнины. Либо вовсе не молиться, либо вот так — просто и свободно.

8. Как говорят, что назначил Асклепий [1] такому-то конные прогулки, холодные умывания или ходить босым, точно так скажем: назначила природа целого такому-то болезнь, увечье, утрату или еще что-нибудь такое. Ибо и там это «назначить» имеет примерно такой смысл: назначил такому-то то-то в соответствии с его здоровьем, и здесь то, как складываются у кого-нибудь обстоятельства, как бы назначено ему в соответствии с его судьбой. Мы говорим: «Так складываются у нас * обстоятельства»; как ремесленники говорят, что складываются пригнанные камни в стенах или пирамидах, когда они хорошо прилажены один к другому в той или иной кладке. И так во всем — один лад.[2] И как из всех

тел составляется такое вот тело мира, так из всех причин составляется такая вот причина-судьба.[3] То, о чем я говорю, знают и простые обыватели. Говорят же они: вот, что принесла ему судьба. А это ему принесла, значит, это ему назначено. Примем же это, как то, что назначено Асклепием. Ведь и там немало бывает горького, а мы принимаем это в надежде на здоровье. Так пусть достижение и свершение того, что замыслила о тебе общая природа, мыслится тобой точно так, как твое здоровье. Вот и приемли все, что происходит, хотя бы оно и казалось несколько отталкивающим, так как оно ведет туда, к мировому здоровью, к благому Зевесову пути и благоденствию. Не принесла бы вот это природа, если бы оно целому пользы не принесло.[4] Возьми природу чего бы то ни было — ничего она не приносит такого, что не соответствует тому, чем она управляет. Итак, есть два основания,[5] почему должно принимать с нежностью [6] все то, что с тобой случается. Одно: с тобой случилось, тебе назначено и находилось в некотором отношении к тебе [7] то, что увязано наверху со старшими из причин.[8] Другое: что относится к каждому в отдельности, также является причиной благоденствия, свершения и, Зевсом клянусь, самого существования того, что управляет целым.[9] Ибо становится увечной целокупность,[10] если хоть где-нибудь порвано сочленение и соединение, в частях ли или в причинах. А ведь когда ропщешь, ты, сколько умеешь, рвешь их и некоторым образом даже уничтожаешь.

9. Не бросать дело с брезгливостью, не опускать рук, если редко удастся тебе делать и то, и это согласно основоположениям. Нет, сбившись, возвращаться снова и быть довольным, если хоть по большей части человечно выходит, и любить то, к чему возвращаешься. И не приходить к философии как к воспитателю,[1] а так, как больной глазами [2] к губке и яйцу, а другой к мази, к промыванью. Тогда ты не красоваться будешь послушанием разуму, а успокоишься в нем. Ты помни, что философия хочет только того, чего хочет твоя природа, а ты другого захотел, не по природе. — Но есть ли что-нибудь заманчивее, чем вот это? — А наслаждение, не этим ли обманывает? [3] Ты посмотри-ка, не заманчивее ли великодушие,[4] благородство,[5] простота,[6] доброжелательность,[7] праведность.[8] А самого-то благоразумения,[9] что заманчивей, если дойдет до тебя его безошибочность и благое течение [10] во всем, что касается сознающей и познавательной силы.

10. Вещи некоторым образом так прикровенны, что многим, притом незаурядным философам [1] они представлялись совсем непостижимыми, да даже и для самих стоиков [2] они труднопостижимы. И все наше согласие [3] переменчиво, ибо где он, неизменный? [4] А теперь переходи к самим предметам: как недолговечны, убоги,[5] подвластны иной раз и распутнику, и девке, и грабителю. Теперь обратись к нравам окружающих — самого утонченного едва можно вынести; что себя самого еле выносишь,[6] я уж не говорю. И вот в этой тьме, мути и потоке [7] естества, и времени, и движения, и того, что движется, есть ли, не придумаю, хоть что-нибудь, что можно ценить, о чем хлопотать. Напротив, утешать себя нужно ожиданием [8] естественного распада и не клясть здеш-

нее пребывание, а искать отдохновения единственно вот в чем: во-первых, ничего не случится со мной иначе как в согласии с природой целого; во-вторых, дано мне не делать ничего против моего бога и гения,[9] потому что никто не заставит пойти против него.

11. На что я сейчас употребляю свою душу? Всякий раз спрашивать себя так и доискиваться, что у меня сейчас в той доле меня, которую называют ведущее, и чья у меня сейчас душа — не ребенка ли? а может быть подростка? или еще женщины? тирана? скота? зверя?

12. Каково все то, что людям кажется благом, можешь увидеть хотя бы вот откуда. Задумай подлинно существующее благо, ну вот благоразумение, здравомыслие, справедливость, мужество;[1] их-то задумав, не услышишь в догонку известное: «так много благ...» — не подойдет.* Потому что, если задумать то, что представляется благом толпе, изречение комедиографа и произнесут, и с легкостью признают, что верно сказано. Толпа тоже, значит, представляет себе это различие, иначе и с первым это никак не расходилось бы и не было отвергнуто, и относительно богатства, удобства, роскоши или славы мы не воспринимали бы это речение как меткое и остроумное. Но иди тогда дальше и спроси, чтить ли, признавать ли за благо такие вещи, которые и не помыслишь так, чтоб нельзя было кстати прибавить, что обладателю от изобилия их «негде и по...»[2]

13. Состою из причинного и вещественного,[1] а ведь ничто из этого не уничтожается в небытие, как и не возникло из небытия. По превращении помещена будет всякая часть меня в некую часть мира, а та превратится в другую еще часть мира, и так без предела. По таком же превращении и сам я возник когда-то, и те, кто породили меня, и далее так же в другой беспредельности. Ничто ведь не мешает утверждать это, даже если мир управляется по определенным кругооборотам.[2]

14. Разум и искусство разумения суть способности, которым довольно себя и дел, сообразных себе; устремляются они из свойственного им начала, а путь их прямо к лежащему перед ними назначению. Вот и называются такие деяния прямодеяниями,[1] знаменуя таким образом прямоту пути.

15. Не заботиться * человеку ни о чем таком, что не есть задание человека, поскольку он человек. Не требуется это человеку, не подразумевает этого сама человеческая природа и не назначено это как совершенство человеческой природы. Нет, не в этом назначение человека, и не в этом то, что составляет его назначение, — благо.[1] К тому же если бы что-нибудь из этого[2] входило в задание человека, то пренебрегать этим или противостоять не было бы заданием, и не хвалы был бы достоин тот, кто доволен и без этого; и не был бы благороден тот, кто меньше, чем мог бы, этим пользуется, если бы только благо это было. Между тем чем больше человек лишает себя этого или чего-нибудь подобного, а то еще сносит, когда его этого лишают, тем он лучше.

16. Каковое часто представляешь себе, такова будет и твоя мысль, потому что душа пропитывается[1] этими представлениями; вот и пропитывай ее с упорством такими представлениями, что, где живешь, там

можно счастливо жить.[2] А живешь при дворе, значит можешь счастливо жить при дворе. И опять же: ради чего устроена всякая вещь, к тому она и устроена,* а к чему устроена, к тому стремится, а к чему стремится, в том ее назначение, а где назначение, там и польза всякой вещи, и благо.[7] Так вот благо разумного существа в общности, а что мы рождены для общности, давно доказано.[4] Или не явственно доказано, что худшее ради лучшего,[5] а лучшее одно ради другого? [6] А ведь одушевленное лучше бездушного, разумное же — одушевленного.[7]

17. Гнаться за невозможным — безумие. А невозможно, чтобы негодные не поступали в общем именно так.[1]

18. Ни с кем не случается ничего, что не дано ему вынести. Вот с другим случилось то же самое, а он либо не ведает, что оно случилось, либо выказывает величие своего духа и остается уравновешен и не затронут бедой. Так ведь это же страшно, чтобы неведение или похвальба были сильнее благоразумения.[1]

19. Вещи сами по себе ничуть даже не затрагивают души, нет им входа в душу и не могут они поворачивать душу или приводить ее в движение, а поворачивает и в движение приводит только она сама себя самое, и какие суждения найдет достойными себя, таковы для нее и будут существующие вещи.

20. В некотором отношении мы чрезвычайно расположены к человеку, поскольку надо делать им хорошее и терпеть их. А поскольку иные вмешиваются в близкое мне дело, человек уходит для меня в безразличное,[1] не хуже солнца, ветра, зверя. Помешать деятельности такое может, но для моего устремления и душевного склада это не помеха при небезоговорочности и включении, когда мысль переключается и преобразует в первостепенное всякое препятствие нашей деятельности.[2] И продвигает в деле самая помеха делу и ведет по пути трудность пути.

21. Из всего, что есть в мире, чти сильнейшее, а это то, что всем распоряжается и всем ведает.[1] Точно так же из всего, что в тебе, чти сильнейшее — оно как раз единородно первому.[2] Ибо и в тебе это то, что распоряжается другими, и твоя жизнь им управляема.

22. Что не вредно городу, не вредит и гражданину.[1] При всяком представлении о вреде применяй такое правило: если городу это не вредит, не вредит и мне; если же вредит городу, то не следует сердиться на повредившего городу. Недосмотр в чем?*[2]

23. Помышляй почаще о той быстроте, с которой проносится и уходит все, что существует или становится. Ибо и естество, подобно реке, в непрерывном течении, и действия в постоянных превращениях, и причины в тысячах разворотов; даже и то, что близко, ничуть не устойчиво,*[1] а беспредельность как прошлого, так и будущего — зияние, в котором все исчезает.[2] Ну не глуп ли тот, кто при всем том надувается или дергается или вопит, словно велик этот срок и надолго эта досада.**

24. Помни о всеобщем естестве, к коему ты такой малостью причастен, и о всецелом веке, коего краткий и ничтожный отрезок тебе отмерен, и о судьбах, в которых какова вообще твоя часть?

25. Другой погрешил чем-то против меня? [1] Пусть сам смотрит — свой душевный склад, свои действия. А я сейчас при том, чего хочет для меня общая природа, и делаю я то, чего хочет от меня моя природа.

26. Ведущая и главенствующая часть твоей души пусть не знает разворотов от гладких или же шероховатых движений плоти [1] и пусть не судит * с ней заодно, но очертит это ** и ограничит эти переживания соответствующими частями тела. Когда же передаются мысли по иному *** взаимострастию [2] — взаимострастию единенного тела,[3] тогда не пытаться идти против ощущения, раз уж оно природно; [4] пусть только ведущее от самого себя не прилагает признания, будто это добро или зло.

27. Жить с богами. А живет с богами, кто упорно показывает им, что душе его угодно то, что ей уделяется, и делает она то, чего желает ее гений, которого, как кусочек себя,[1] Зевс дал каждому защитником [2] и водителем. Дух и разум каждого — это он.

28. На потного сердишься ты? на того, у кого из рта пахнет? Ну что, скажи, ему поделать? Такой у него рот, пазуха такая, и неизбежно должно быть оттуда такое выделение. — Но ведь человек разум имеет, может заняться этим и сообразить, в чем недостаток. — Вот хорошо-то! Выходит, и у тебя разум; так ты и продвинь своим разумным складом разумный склад другого; укажи, напомни. Послушается, так исцелишь, и сердиться нечего. Ни на подмостках, ни на мостовой.[1]

29. Как ты помышляешь жить, уйдя отсюда,[1] так можешь жить и здесь; а не дают, тогда вовсе уйди из жизни, только не так, словно зло какое-то потерпел. Дымно — так я уйду; *[2] экое дело, подумаешь. А покуда ничто такое не уводит [3] меня из жизни — я независим, и никто не помешает мне делать то, что я желаю в согласии с природой разумного и общественного существа.

30. Разум целого общественен — сделал же он худшее ради лучшего, а в лучшем приладил одно к другому. Ты видишь ли, как он все подчинил, сочинил, всякому воздал по достоинству [1] и господствующее [2] привел к единодушию друг с другом.[3]

31. Как ты относился до сих пор к богам, родителям, братьям,* жене, детям, учителям, дядькам, друзьям, домашним, к рабам? ко всем ли у тебя до сих пор получается: «Не совершить ничего беззаконно и не сказать»?**[1] Вспомни и то, что ты уже прошел и на что тебя уже хватило, и что теперь полное у тебя знание жизни и что это последнее твое служение, и сколько прекрасного ты видел и сколько раз пренебрег наслаждениями или болью, сколько славы не взял, к скольким недобрым был добр.

32. Как могут души неискушенные и невежественные смущать искушенную и сведущую! А какая душа искушена и сведуща? Та, которая знает начало, назначение [1] и разум, который проходит сквозь все естество и через целую вечность, управляя всем по определенным круговоротам.[2]

33. Недолго, и стану пепел или костяк, может имя, а то и не имя. А имя-то — звук и звон, да и все, что ценимо в жизни, — пусто, мелко,

гнило; собачья грызня,[1] вздорные дети — только смеялись, и уж плачут.[2] А верность, стыд, правда, истина «на Олимп с многопутной земли улетели».[3] Что же тогда и держит здесь, раз ощущаемое нестойко и так легко превращается, чувства темны и ложное легко впитывается, а и сама-то душа — испарение крови.[4] Слава у таких — пустое. Так что же? готовишься * с кротостью либо угаснуть, либо перейти.[5] А пока не пришел срок, чем довольствоваться? Чем же иным, кроме как чтить и славить богов, а людям делать добро. Выдерживай их, воздерживайся от них.[6] А что не находится в пределах твоей плоти и дыханья,[7] об этом помни, что оно не твое и не от тебя зависит.

34. В любой час можно обрести благое течение,[1] раз уж можно идти благим путем,[2] раз уж можно путно признавать[3] и действовать. Две вещи общие душе бога, и человека, и всякого разумного существа: не знать помехи от другого,[4] а еще то, чтобы видеть благо в душевном складе и деянии правдолюбца * и на этом завершать желание.[5]

35. Если это не мой порок и не деятельность, сообразная моему пороку, и нет вреда от этого общему, зачем я не безразличен[1] к этому? Ну, а что вредит общему?

36. Не предаваться всецело во власть представлений, а быть по возможности бдительным к их ценности, и даже если они снизились до средних вещей,[1] не воображай, что это вред — плохая это привычка. Нет, как старик, уходя, забирает у воспитанника юлу, памятуя, что это юла,[2] так и здесь; а не то будешь вопить как с подмостков: * — Человек, да ты не забыл ли, что это такое? — Нет. Но они так об этом усердствуют. — А значит и тебе стать глупцом?

Наконец-то, когда бы меня ни схватило,** я стал благополучный человек. Благополучный — значит такой, кто избрал себе благую участь,[3] а благая участь — это благие развороты души,[4] благие устремления, благие деянья.

ШЕСТАЯ КНИГА

1. Естество[1] целого послушно и податливо, а у разума, им управляющего, нет никакой причины творить зло, потому что в нем нет зла, и не творит он зла, и ничто от него вреда не терпит.[2] А ведь по нему все происходит и вершится.

2. Считай безразличным, зябко ли тебе или жарко, если ты делаешь, что подобает;[1] и выспался ли ты при этом или клонится твоя голова, бранят тебя или же славят, умираешь ли ты или занят иным образом, потому что и умирать — житейское дело, а значит и тут достаточно, если справишься с настоящим.[2]

3. Гляди внутрь; пусть в любом деле не ускользнет от тебя ни собственное его качество, ни ценность.[1]

4. Все предметы так скоро превращаются и либо воскурятся, если уж естество едино, либо рассыплются.[1]

5. Управляющий разум знает, по какому расположению и что делает, и с каким веществом.

6. Лучший способ защититься — не уподобляться.[1]

7. Ищи радости и покоя единственно в том, чтобы от общественного деяния переходить к общественному деянию, памятуя о боге.

8. Ведущее это то, что себя же будит, преобразует, делает из себя, что только хочет, да и все, что происходит, заставляет представляться таким, каким само хочет.[1]

9. Все вершится согласно природе целого — а не какой-нибудь другой, окружающей извне или извне окруженной или же отделенной вовне.[1]

10. Либо мешанина, и сплетение, и рассеянье,[1] либо единение, и порядок, и промысел. Положим, первое. Чего же я тогда жажду пребывать в этом случайном сцеплении, в каше? О чем же мне тогда и мечтать, как не о том, что вот наконец-то «стану землею».*[2] Что ж тут терять невозмутимость — уж придет ко мне рассеянье, что бы я там ни делал. Ну а если другое — чту и стою крепко и смело вверяюсь управителю.

11. Если обстоятельства как будто бы вынуждают тебя прийти в смятение, уйди поскорее в себя,[1] не отступая от лада более, чем ты вынужден, потому что ты скорее овладеешь созвучием, постоянно возвращаясь к нему.[2]

12. Если бы у тебя и мать была сразу, и мачеха, ты бы и * эту почитал, а все-таки постоянно уходил бы к той. Вот так у тебя теперь придворная жизнь и философия: ходи почаще туда и у той отдыхай, из-за которой ты способен принять эту другую, и она тебя.

13. Как представлять себе насчет подливы или другой пищи такого рода, что это рыбий труп, а то — труп птицы или свиньи; а что Фалернское,[1] опять же, виноградная жижа, а тога с пурпурной каймой — овечьи волосья, вымазанные в крови ракушки; при совокуплении — трение внутренностей и выделение слизи с каким-то содраганием; так вот каковы представления, когда они метят прямо в вещи и проходят их насквозь, так что усматривается, что они такое, — так надо делать и в отношении жизни в целом, и там, где вещи представляются такими уж преубедительными,* обнажать и разглядывать их невзрачность и устранять предания,** в которые они рядятся. Ибо страшно это нелепое ослепление, и как раз когда кажется тебе, что ты чем-то особенно важным занят, тут-то и оказываешься под величайшим его обаянием. Вот и смотри, что сказал Кратет о самом Ксенократе.[2]

14. Большую часть того, чем восхищается толпа, можно свести к совсем общему родовому, к тому, что соединено состоянием или природой [1] — камни, бревна, смоковницы, виноград, маслины. Для тех, в ком больше соразмерности,[2] — склонность к тому, что соединено душой, как стада, табуны. Кто поизысканнее — привязаны к тому, что соединено разумной душой, только не всеобщей, а поскольку она что-нибудь умеет или имеет какой-нибудь навык, или же просто к тому, чтобы обладать множеством двуногих. Тот же, кто чтит разумную, всеобщую * и гражданственную душу, тот уж на другое не станет смотреть, а прежде всего

свою душу бережет в ее разумном и общественном состоянии и движении, и сродникам своим способствует в том же.

15. Одно торопится стать, другое перестать; даже и в том, что становится, кое-что уже угасло; течение и перемена постоянно молодят мир, точь-в-точь как беспредельный век вечно молод в непрестанно несущемся времени.[1] И в этой реке можно ли сверх меры почитать что-нибудь из этого мимобегущего, к чему близко стать нельзя, * — все равно как полюбить какого-нибудь пролетающего мимо воробышка, а он гляди-ка, уж и с глаз долой. Вот и сама жизнь наша — нечто подобное: как бы испарение крови и вдыхание воздуха.[2] Ибо каково вдохнуть воздух однажды и выдохнуть, что мы все время делаем, таково ж и приобретенную тобой с рождением вчера или позавчера самое дыхательную способность разом вернуть туда, откуда ты ее почерпнул.

16. Не дорого дышать, как растения, вдыхать, как скоты и звери, впитывать представления,[1] дергаться в устремлении,[2] жить стадом, кормиться, потому что это сходно с испражнением желудка. Что ж дорого? Чтоб трубили? Нет. Или чтоб языками трубили? ведь хвалы людей — словесные трубы. Значит и славу ты бросаешь. Что ж остается дорогого? Мне думается — двигаться и покоиться согласно собственному строю; [3] то, к чему ведут и упражнения, и искусства. Ведь всякое искусство добивается того, чтобы нечто устроенное согласовалось с делом, ради которого оно устроено.[4] Так садовник, ухаживающий за лозой, или тот, кто объезжает коней или за собакой ухаживает, заботится об этом. А воспитатели, учителя о чем же пекутся? Это и дорого, и если это в порядке,* то обо всем другом не твоя забота. Неужели не перестанешь ты ценить и многое другое? Тогда не бывать тебе свободным, самодостаточным, нестрастным, [5] потому что неизбежно станешь завидовать, ревновать, быть подозрительным к тем, кто может отнять это, или станешь злоумышлять против тех, кто имеет это ценимое тобой. Вообще неизбежно в совершенное замешательство прийти тому, кто нуждается хоть в чем-нибудь таком, да и в богохульство впасть. А вот трепет перед собственным разумением и почитание его сделают, что и сам себе будешь нравиться и с сотоварищами ** ладить, и с богами жить в согласии, то есть хвалить все, что они уделяют и устрояют.

17. Вверх, вниз, по кругу несутся первостихии,[1] но не в этом движение добродетели; оно — нечто более божественное и блаженно шествует своим непостижным путем.

18. Нет, что они делают! — людей, живущих в одно с ними время и вместе с ними, они хвалить не желают, а сами тщатся снискать похвалу у потомков, которых никогда они не видели и не увидят. Отсюда совсем уже близко до огорчения, что предки не слагали тебе похвальных речей.[1]

19. Хоть бы и с трудом тебе давалось что-нибудь — не признавай это невозможным для человека, а напротив, что возможно и свойственно человеку, то считай доступным и для себя.

20. В гимнасии и ногтем тебя зацепят, и головой кто-нибудь сорвавшись ударит * — так ведь мы же не показываем виду и не обижаемся и

после не подозреваем в нем злоумышленника. Ну, остережемся, но не как врага и не подозревая, а только уклоняясь благожелательно. Так пусть это же ** произойдет и в других частях жизни: пропустим многое, словно мы в гимнасии. Потому что можно, как я сказал, уклоняться без подозрений, без вражды.

21. Если кто может уличить меня и показать явно, что неверно я что-нибудь понимаю или делаю, переменюсь с радостью. Я же правды ищу, которая никому никогда не вредила; себе тот вредит, кто коснеет во лжи и неведении.

22. А * я делаю, что надлежит,[1] прочее меня не трогает, потому что это либо бездушное, либо бессловесное,[2] либо заблудшее и не знающее пути.[3]

23. С существами неразумными и вообще вещами и предметами обходись уверенно и свободно, как тот, кто имеет разум, с теми, кто разума не имеет.[1] С людьми же обходись, как с имеющими разум, — общественно.*[2] И во всем призывай богов. И безразлично, сколько времени ты будешь это делать, потому что достаточно и трех часов таких.[3]

24. Александр Македонский и погонщик его мулов умерли и стали одно и то же — либо приняты в тот же осеменяющий разум,[1] либо одинаково распались на атомы.

25. Поразмысли-ка, сколько телесного и душевного происходит сразу в каждом из нас в малое мгновение.[1] Тогда не станешь удивляться, как в том едином и всецелом, что мы называем мир, вмещается сразу еще много больше, а вернее все, что происходит.

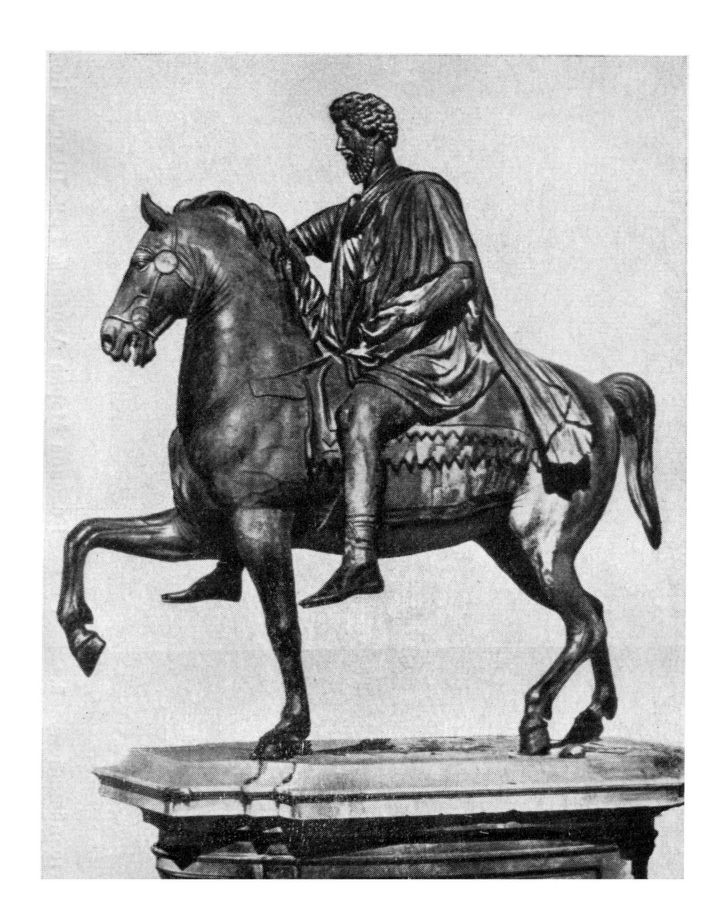
26. Если кто поставит тебе вопрос, как пишется имя Антонин,[1] неужели ты будешь произносить каждую букву с натугой? Ну а станет сердиться, так рассердишься и ты? Разве не перечислишь тихо все знаки поочередно? Точно так и здесь: помни, что всякое надлежащее слагается из определенных числ.[2] Это имей в виду и не смущайся, на негодующих не негодуй, четко исполняй свое задание.

27. Как же это свирепо — не позволять людям устремляться к тому, что кажется им естественным и полезным! А ведь ты некоторым образом не позволяешь им это, когда негодуешь на то, что они заблуждаются. Они-то кидаются на это, конечно же, как на естественное и полезное. — Так ведь не так это! — Тогда учи и показывай, не сердясь.

28. Смерть — роздых от чувственного восприятия, от дергающих устремлений, от прохождения мыслей и служения плоти.

29. Постыдно, чтоб в той жизни, в которой тело тебе не отказывает, душа отказывала бы тебе раньше.

30. Гляди, не оцезарей, не пропитайся порфирой [1] — бывает такое. Береги себя простым, достойным, неиспорченным, строгим, прямым, другом справедливости, благочестивым, доброжелательным, приветливым, крепким на всякое подобающее дело. Вступай в борьбу, чтобы оставаться таким, каким захотело тебя сделать принятое тобой учение. Чти богов, людей храни. Жизнь коротка; один плод земного существования — праведный душевный склад и дела на общую пользу. Во всем ученик Антонина: [2] это его благое напряжение в том, что предпринимается разумно,



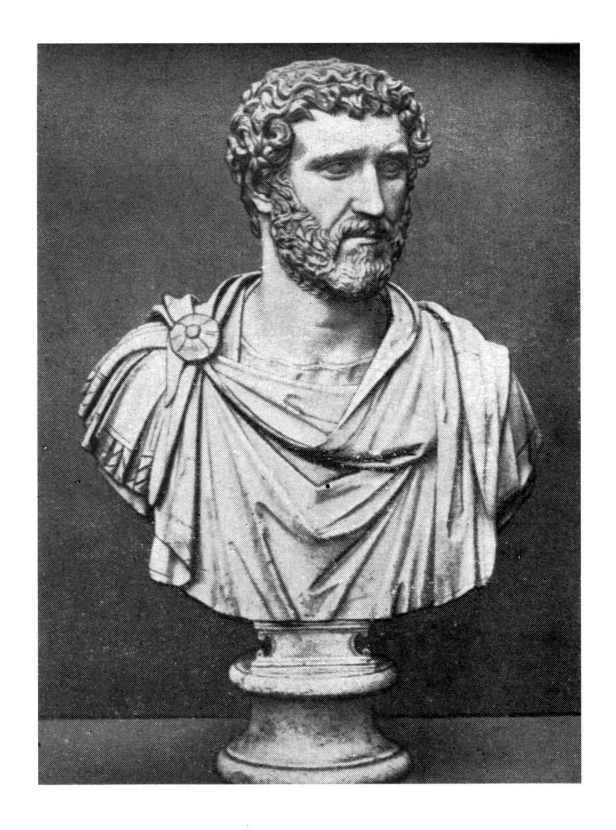
Конная статуя Марка Аврелия.
Рим. Капитолий.



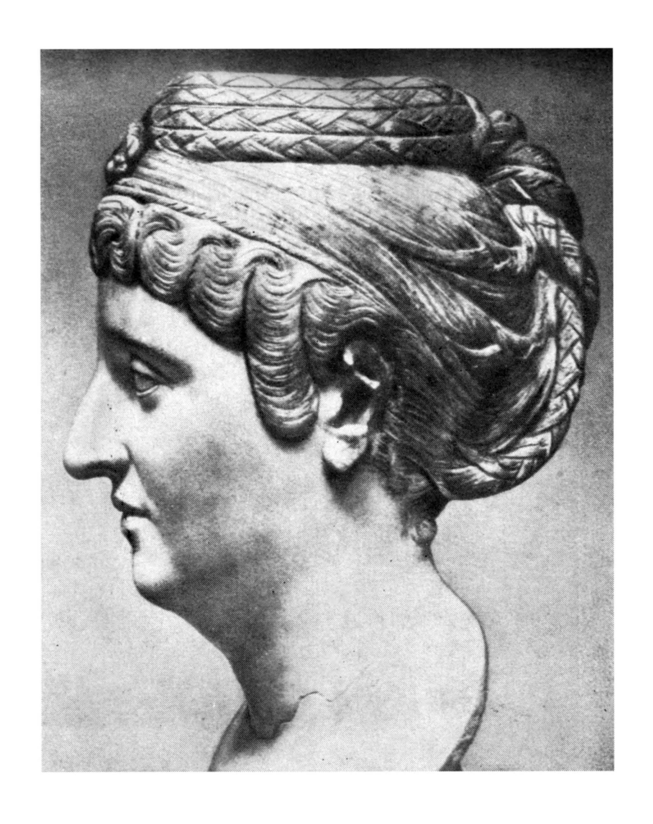
Марк Аврелий. Рим. Капитолийский музей.



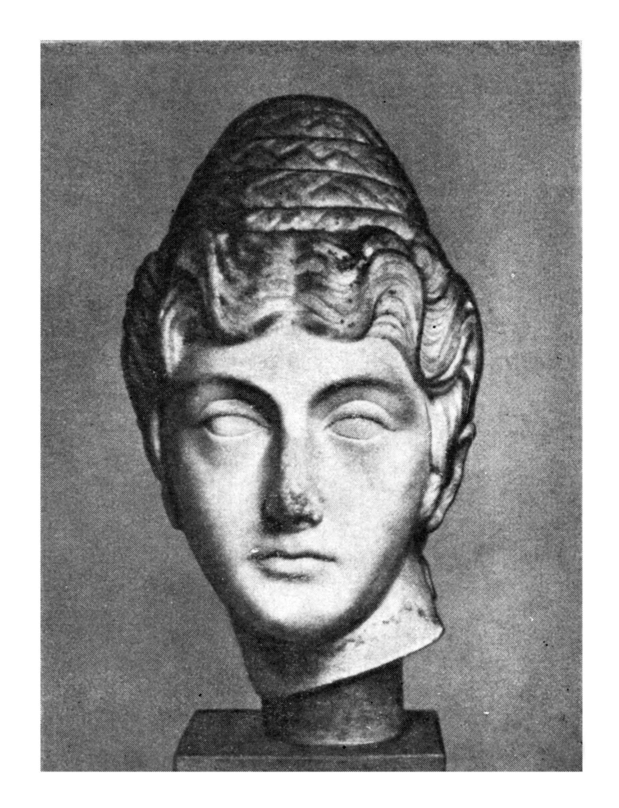
Колонна Марка Аврелия. Рим. Пьяцца Колонна.



Антонин Пий, римский император, приемный отец Марка Аврелия. Мюнхен. Глиптотека.



Фаустина Старшая, жена Антонина Пия, тетка Марка Аврелия. Дрезден. Скульптурное собрание.



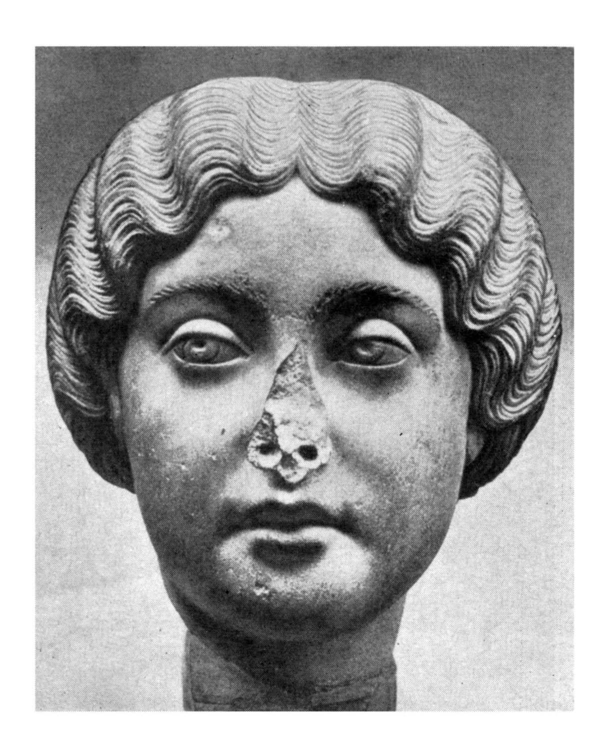
Домиция Люцилла, мать Марка Аврелия, или Анния Корнифиция, его сестра. Копенгаген. Глиптотека Карлсберга.



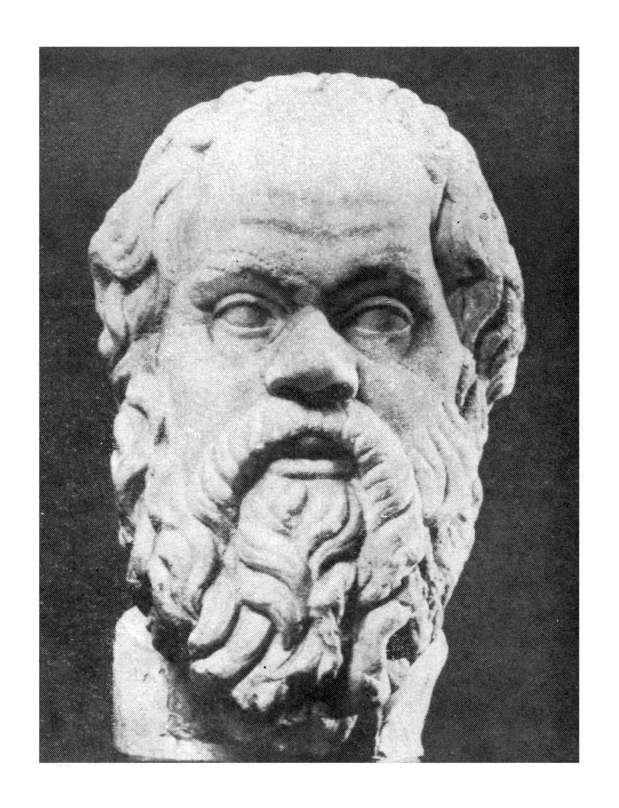
Люций Вер, приемный брат и соправитель Марка Аврелия. Ленинград. Эрмитаж.



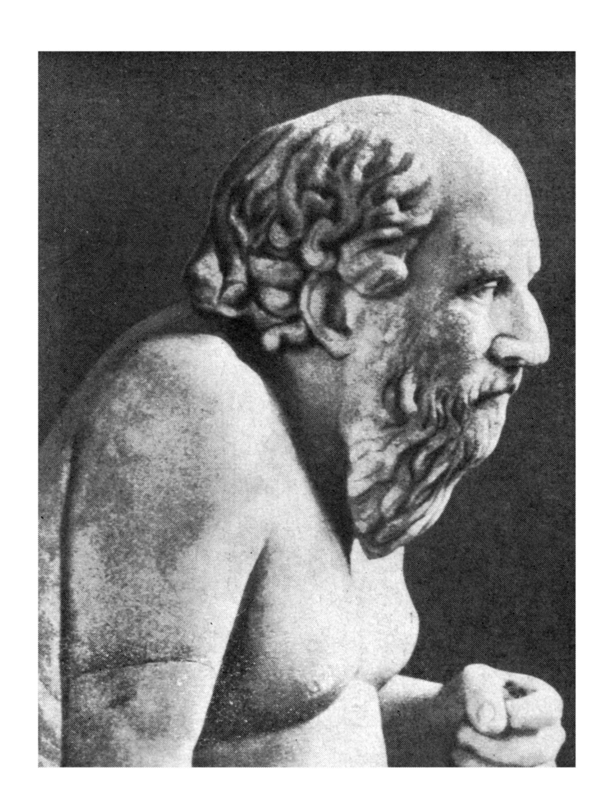
Коммод, сын Марка Аврелия, римский император.
Рим. Дворец Консерватори.



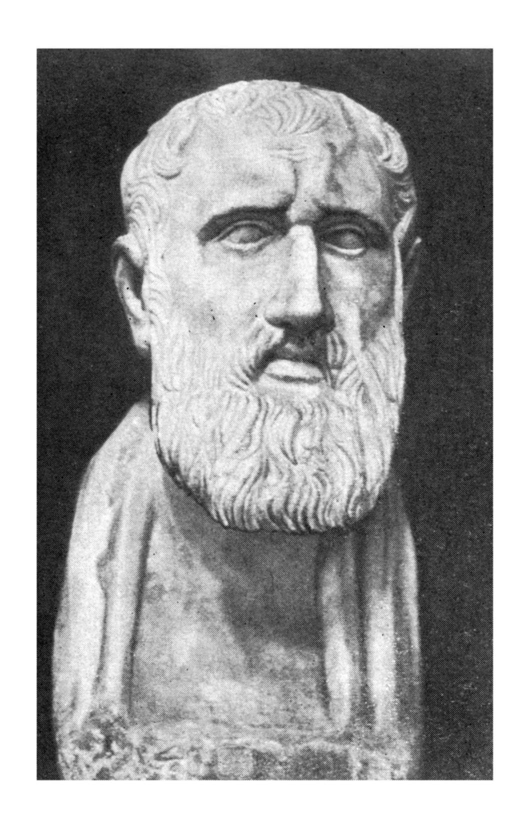
Фаустина Младшая, жена Марка Аврелия. Рим.
Национальный музей в Термах Диоклетиана.



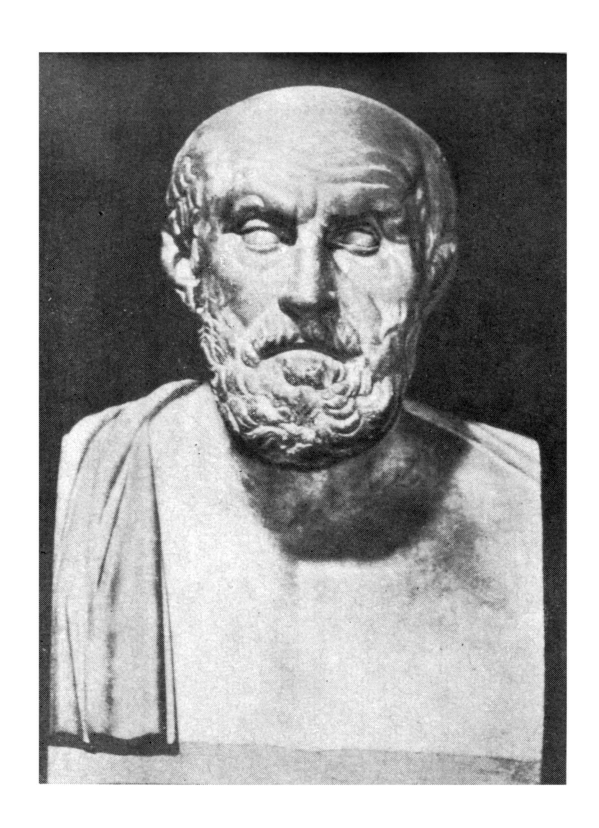
Сократ, сын Софрониска. Ленинград. Эрмитаж.



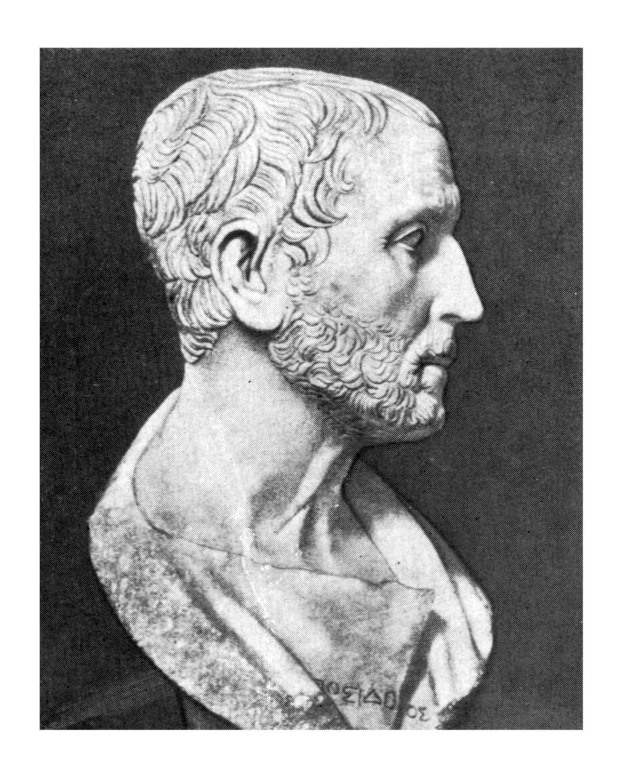
Диоген из Синопы, основатель кинизма.
Рим. Вилла Альбани.



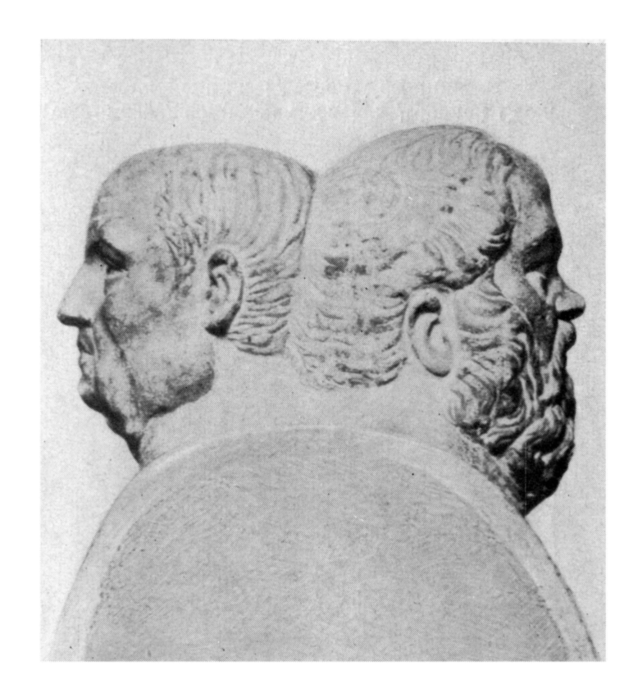
Зенон из Кития, основатель Древней Стои.
Неаполь. Национальный музей.



Хрисипп, выдающийся писатель Древней Стои.
Флоренция. Галерея Уффици.



Посидоний, представитель Средней Стои.
Неаполь. Национальный музей.



Сократ и Люций Анней Сенека, римский
стоический писатель. Берлин.

эта ровность во всем, праведность, ясность * лица, ласковость, нетщеславие и честолюбие тогда, когда речь шла о постижении [3] в делах; и как он вообще ничего не оставлял, пока не рассмотрит дело вполне хорошо и ясно; и как он сносил тех, кто несправедливо его порицал, не порицая их; как не спешил никуда и как не слышал клевет; и какой старательный был наблюдатель нравов и людских дел, а не хулитель их. На любой звук не косился; не подозрительный, не выдумщик; и сколь немногим довольствовался, будь то жилье, постель, одежда, еда или прислуга; и как трудолюбив, как вынослив; до вечера он на скудном столе ** и даже испражняться он имел обыкновение не иначе, как в заведенное время; эта прочность и неизменность в дружбе и терпимость к тем, кто открыто выступал против его решений, и радость, если кто укажет лучшее; и как был благочестив без суеверия. Встретить бы тебе свой последний час с такой же, как у него, чистой совестью.

31. Отрезвись и окликни себя, и снова проснувшись сообрази, что это сны мучили тебя; и бодрствуя, гляди на это, как ты глядел на то.[1]

32. Из тела я и души. Ну, телу — все безразлично,[1] потому что оно различать не может, разумению же безразлично то, что не является его деятельностью, а все, что есть его деятельность, это уже от него зависит. Впрочем, даже из этого оно озабочено лишь тем, что в настоящем, ибо будущие его действия или прошлые также безразличны.[2]

33. Не против природы труд для руки или ноги,[1] покуда нога делает ножное, а рука — все * ручное. Точно так и человеку, как человеку, не против природы труд, пока он делает человеческое. А не против природы, так и не беда.

34. Какими наслаждениями наслаждались насильники, развратники, мучители своих отцов, тираны.

35. Не видишь ты разве, как * простые ремесленники, хоть и прилаживаются в какой-то мере к обывателям, но тем не менее держатся разумения своего искусства и не отходят от него. Так не чудовищно ли, если лекарь или строитель больше будут трепетать перед разумением своего искусства, чем человек перед собственным разумом, который у него един с богами?

36. Азия, Европа — закоулки мира. Целое море — для мира капля. Афон [1] — комочек в нем. Всякое настоящее во времени — точка для вечности.[2] Малое все, непостоянное, исчезающее. Все оттуда идет,[3] либо устремляясь прямо из общего ведущего, либо как сопутствующее. И львиная пасть, и отрава, и всякое злодейство точно так же, как колючка или грязь, есть некое последующее сопутствие тем строгим и прекрасным вещам.[4] Так не представляй же себе это как чуждое тому, что ты чтишь. Нет, о всеобщем источнике помышляй.

37. Кто видит нынешнее, все увидел, что и отвека было и что будет в беспредельности времен — ведь все единородно и единообразно.

38. Чаще помышляй об увязанности всего, что есть в мире и об отношении одного к другому. Потому что некоторым образом все сплетается одно с другим и все поэтому мило одно другому. Ведь одно другому

сообразно, а это благодаря напряженному движению, единодыханию и единению естества.[1]

39. Какие уж выпали обстоятельства, к тем и прилаживайся,[1] и какие пришлись люди, тех люби, да искренно!

40. Орудие, приспособление, горшок любой, если делает, ради чего устроен, так и все хорошо. А ведь их устроитель, где он? В том же, что соединено природой, внутри живет устроившая все сила. Оттого и надо особенно перед ней трепетать и полагать, что если ты ведешь жизнь, следуя ее воле, то и тебе все умно, и у всецелого умно.[1]

41. Если положишь себе за благо или зло что-нибудь, что не в твоей воле, то, как только будешь ввергнут[1] в такую беду или не дается[1] тебе такое вот благо, неизбежно станешь бранить богов, а людей ненавидеть, за то, что стали, или, как ты подозреваешь, могут стать причиной того, что ты ввергнут или не далось. И много же мы творим зла из-за такого различения.[2] Если же будем заниматься * только тем благом и злом, что зависят от нас, то нет никакой причины ни бога винить, ни на человека восстать как на врага.

42. Все мы служим единому назначению, одни сознательно и последовательно, другие — не сознавая. Подобно тому, кажется, как Гераклит[1] называет и спящих работниками и сотрудниками мировых событий. Всякий здесь трудится по-своему, и с избытком — тот, кто сетует и пытается противостоять и уничтожать то, что сбывается, потому что и в таком нуждается мир. Ты уж пойми на будущее, с кем становишься в ряд. Потому что тот, всем управляющий, в любом случае распорядится тобой прекрасно и примет тебя как часть некую в сотрудничество и содействие.* Смотри только, не стань такой частью, как дешевый смехотворный стих в пьесе, о чем говорит Хрисипп.[2]

43. Разве солнце берется за дело дождя? или Асклепий за дело Плодоносящей?[1] а звезды? отличаясь одна от другой, не сотрудничают ли в одном деле?

44. Если уж боги рассудили обо мне и о том, что должно со мной случиться, то хорошо рассудили — ведь трудно и помыслить безрассудное[1] божество, а стремиться мне зло делать какая ему причина? ну какой прок в этом им или тому общему, о котором они более всего промышляют? И если они обо мне в отдельности не рассудили, то про общее уж конечно рассудили, так что я должен, как сопутствующее,[2] и то, что со мной сбывается, принять приветливо и с нежностью. Если же нет у них ни о чем рассуждения[3] (верить такому неправедно), то давайте ни жертв не станем приносить им, ни молиться, ни клясться ими, и ничего, что делаем так, будто боги здесь и живут с нами вместе. Так что если они не рассуждают ни о чем, что для нас важно, тогда можно мне самому рассуждать, что мне полезно. А полезно каждому то, что по его строению и природе, моя же природа разумная и гражданственная. Город и отечество мне, Антонину — Рим, а мне, человеку — мир.[4] А значит, что этим городам на пользу, то мне только и благо.

45. Что бы ни случилось с чем-либо, полезно целому. Довольно бы и этого. Однако если проследишь, то увидишь также: и то, что с человеком,

или с людьми.*[1] А то, что принято называть пользой, следует относить к средним вещам.[2]

46. Как претят тебе все одни и те же картины амфитеатра[1] и других мест в том же роде, на однообразие которых несносно глядеть, точно так и в отношении жизни в целом прочувствуй: все сверху донизу одно и то же, из того же все. До каких же пор?[2]

47. Постоянно помышляй о самых разных людях самых разных занятий и самых разных народов, что они умерли, так чтобы дойти до Филистиона и Феба и Ориганиона.[1] Потом переходи к другим племенам: надлежит всем подвергнуться превращению там, где столько уже искусных витий, столько строгих мыслителей — Гераклит, Пифагор, Сократ, а еще раньше сколько героев, сколько потом полководцев, владык. А затем еще Евдокс, Гиппарх, Архимед,[2] другие изощренные дарования, уверенные в себе, трудолюбивые, хитрые, надменные, как раз насмехавшиеся над тленной, мгновенной жизнью человеческой, как Менипп,[3] и сколько еще других. О них обо всех помышляй, что давно уж лежат. А что им в этом плохого? Хоть бы и тем, кого не упоминают вовсе? Одно только и стоит здесь многого: жить всегда по правде и справедливости, желая добра обидчикам и лжецам!

48. Когда хочешь ободрить себя, помысли различные преимущества твоих современников: предприимчивость этого, скромность того, щедрость третьего, у другого еще что-нибудь. Ведь ничто так не ободряет, как явленное в нравах живущих рядом людей воплощение доблестей, особенно когда они случатся вместе. Вот почему стоит держать их под рукой.

49. Разве ты сетуешь, что в тебе столько вот весу, а не в два раза больше? Точно так же, что вот до стольких лет тебе жить, а не больше. Как ты принимаешь, сколько определено тебе естества, так и с временем.

50. Ты пытайся убедить их, но действуй хотя бы и против их воли,[1] раз уж ведет тебя к этому рассуждение справедливости. Если же кто этому противится грубой силой, переходи к благорасположению и беспечалию и заодно воспользуйся препятствием ради иной доблести, и помни, что ты устремляешься * не безоговорочно,[2] что ** невозможного ты и не желал. — Чего же тогда? — Такого вот устремления. — Это получаешь.[3] На что мы приведены,[4] то сбывается.

51. Тщеславный признает собственным благом чужую деятельность,[1] сластолюбец — свое переживание, разумный — собственное деяние.

52. Можно не дать этому никакого признания и не огорчаться душой, потому что не такова природа самих вещей, чтобы производить в нас суждения.

53. Приучи себя не быть невнимательным к тому, что говорит другой, и будь сколько можешь в душе говорящего.

54. Что улью не полезно, то пчеле не на пользу.[1]

55. Если б хулили моряки кормчего, а больные врача, кого б потом держались,* и как ему самому доставлять тогда спасение плавающим или здоровье врачуемым?[1]

56. С кем я вошел в мир — сколько уж их ушло?

57. Больному желтухой мед — горькое,[1] укушенному бешеным живот-

ным вода — страшное, для детей мячик — прекрасное. Что ж я сержусь? Или кажется тебе, что заблуждение бессильнее, чем желчь у желтушного и яд у бешеного?

58. По разуму твоей природы никто тебе жить не воспрепятствует; против разума общей природы — ничто с тобою не произойдет.

59. Каковы те,[1] кому они хотят нравиться, для каких свершений и какою деятельностью; как быстро век все укроет и сколько уже укрыл.

СЕДЬМАЯ КНИГА

1. Порок — что такое? То, что ты часто видел. И при всем, что случается, пусть у тебя под рукой будет: вот — то, что ты часто видел. Вообще вверху, внизу найдешь все то же — то, чем полны предания древних, средних, недавних времен, чем и теперь полны города и жилища. Ничто не ново, все и привычно, и недолговечно.

2. Основоположения могут ли отмереть, если только не угаснут соответствующие им представления? А разжечь их снова — от тебя же зависит. Могу я здесь как следует применить признание?[1] Раз могу, что же смущаюсь? ведь то, что вне моего разума, то вообще ничто для моего разума. Пойми это, будешь прям.[2] А обновление для тебя возможно — смотри только на вещи снова так, как уже начинал видеть их, — в этом обновление.

3. Тщета пышности, театральные действа, стада, табуны, потасовки; кость, кинутая псам; брошенный рыбам корм; муравьиное старанье и тасканье; беготня напуганных мышей;[1] дерганье кукол на нитках.[2] И среди всего этого должно стоять благожелательно, не заносясь, а только сознавая, что каждый стоит столько, сколько стоит то, о чем он хлопочет.

4. Надо осознавать, что говорится — до единого слова, а что происходит — до единого устремления. В одном случае сразу смотреть, к какой цели отнесено, а в другом уловить обозначаемое.[1]

5. Хватает у меня разумения на это или нет? Если хватает, то оно и служит мне в деле как орудие, данное мне природой целого. Если же не хватает, то либо уступлю дело тому, кто может лучше с ним справиться, раз уж не выходит иначе,* либо делаю, как могу, объединившись с тем, кто может помочь моему ведущему сделать то, что сейчас важно для общей пользы. Ведь что бы я ни делал сам или с чьей-либо помощью, только о том следует и хлопотать, что пригодно и подходит для общества.

6. Сколько их, прославленных, предано уж забвению. Да и те, что прославили, с глаз долой.

7. Не стыдись, когда помогают; тебе предстоит задание, как бойцу на крепостной стене. Ну что же делать, если ты, прихрамывая, не в силах один подняться на башню, а с другим вместе это возможно?

8. Пусть будущее не смущает,[1] ты к нему придешь, если надо будет, с тем самым разумом, который теперь у тебя для настоящего.

9. Все сплетено одно с другим, и священна эта связь,[1] и ничего почти нет, что чуждо другому. Потому что все соподчинено и упорядочено в едином миропорядке.[2] Ибо мир при всем * един, и бог во всем един, и естество едино,[3] и един закон — общий разум [4] всех разумных существ, и одна истина, если уж одно назначение [5] у единородных и единому разуму причастных существ.

10. Все сопряженное с веществом не медлит исчезнуть во всеобщем естестве, и все причинное немедленно приемлется всеобщим разумом, и воспоминание обо всем так скоро погребается вечностью.

11. Для разумного существа, что содеяно по природе, то и по разуму.[1]

12. Исправен или * исправлен.[1]

13. Что в единенных телах суставы тела, то же по смыслу среди разделенных тел [1] — разумные существа, устроенные для некоего единого сотрудничества. Осознание этого скажется у тебя больше, если почаще будешь говорить себе, что вот я — сустав в совокупности разумных существ. А если ты это на тот лад произносишь, что ты просто в составе целого,[2] то значит еще не любишь людей от всего сердца, и твоя радость от благодеяния тобою еще не постигнута; * и еще ты делаешь его просто как подобающее, а не так, как благодетельствующий самого себя.[3]

14. Пусть что угодно выпадает извне тому, что может пострадать, когда ему что выпало; наверное само пострадавшее и посетует, если ему угодно.[1] Я же, если не признаю, что происшедшее — зло, никак не пострадал. А ведь мне дано не признать.

15. Кто бы что ни делал, ни говорил, а я должен быть достойным. Вот как если бы золото, или изумруд, или пурпур все бы себе повторяли: кто бы что ни делал, ни говорил, а я должен быть изумруд и сохранять свой собственный цвет.

16. Ведущее самому себе не досаждает — скажем, не пугает себя по собственной прихоти.* А если кто другой может его напугать или опечалить, пусть попытается, потому что оно само себе не даст признания на такой разворот.[1] Твое тело само пусть печется, если может, чтобы ему как-нибудь не пострадать, и пусть само рассказывает, как оно там страдает. А вот твоя душа, хоть ее и пугают и печалят, всецело распоряжаясь признанием в этих делах, пусть никак не страдает — ты не доведешь ее до такого суждения.** Ведущее само по себе ни в чем не нуждается, если не сотворит себе нужды, точно так же оно невозмутимо и не знает помех, если само себя не возмутит и себе же не помешает.

17. Блаженство — это благое божество или благое ведущее.*[1] Так что же ты тут делаешь, представление? Иди, добром прошу, откуда пришло, потому что ты мне не нужно. Ну да, ты пришло по старому обыкновению, я не сержусь — только уйди.

18. Страх превращения? А может ли что происходить без превращения? Что любезнее и свойственнее природе целого? Сам ты можешь ли хоть вымыться, если не превратятся дрова? Или ты можешь напитаться, если не превратится еда? Хоть что-нибудь нужное может ли совершиться без превращения? Так разве не видишь ты, что и твое превращение — нечто сходное и сходным же образом необходимое для природы целого.

19. В естестве целого словно в потоке передвигаются все тела, соприродные целому и с ним сотрудничающие, как наши части одна с другой.

Скольких уже Хрисиппов, скольких Сократов поглотила вечность, скольких Эпиктетов![1] Это же пусть явится тебе и обо всяком другом и человеке, и деле.

20. Меня одно-единственное затрагивает: как бы самому мне не сделать такого, чего не желает строение человека, или так, как оно не желает, или чего сейчас не желает.

21. Недалеко забвение: у тебя — обо всем и у всего — о тебе.

22. Любить и тех, кто промахнулся, — это свойственно человеку. А это получится, если учтешь и то, что все — родные,[1] заблуждаются в неведении[2] и против своей воли,[3] и что вы скоро умрете оба,[4] а более всего, что не повредил он тебе, ибо ведущее твое не сделал хуже, чем оно было прежде.[5]

23. Природа целого из всего, что есть, словно из воска, слепила коня какого-нибудь,[1] потом смешала это и взяла вещество для древесной природы,* а там, положим, для человека, после еще на что-нибудь. И всякий раз это очень ненадолго. И не страшнее ларцу быть сломанным, чем быть собранным.

24. Озлобленное лицо очень не согласно с природой; если она часто замирает или является видимостью,* она в конце концов угаснет,[1] так что невозможно будет ее разжечь. Поэтому старайся осознавать, что это противно разуму. Ведь если уйдет восприятие своего заблуждения,[2] тогда жить зачем?

25. Все, что видишь, вот-вот будет превращено природой — распорядительницей всего; она сделает из того же естества другое, а из того еще другое, чтобы вечно юным был мир.

26. Если кто чем-нибудь погрешил против тебя, сразу подумай: что он, делая это, признавал добром или злом?[1] Это усмотрев, пожалеешь его без изумления или гнева. Ведь либо ты и сам еще считаешь добром то же или почти то же самое, что и он — тогда надо прощать; либо ты уже не признаешь добром и злом всякое такое, и тогда тебе не так уж трудна будет благожелательность к менее зоркому.

27. Не мыслить отсутствующее как уже существующее; счесть, сколько превосходного в настоящем, и в связи с этим напоминать себе, как бы оно желанно было, если б его не было.[1] С другой стороны, остерегайся, как бы вот этак* радуясь, не привыкнуть тебе настолько это ценить, чтобы смутиться, утратив это.[2]

28. Свернись в себя самого. Разумное* ведущее по природе самодостаточно,[1] если действует справедливо и тем самым хранит тишину.[2]

29. Сотри представление.[1] Не дергайся.[2] Очерти настоящее во времени.[3] Узнай, что происходит, с тобой ли или с другим. Раздели и расчлени предметы на причинное и вещественное. Помысли о последнем часе. Неправо содеянное оставь там, где была неправота.[4]

30. Сопутствовать мыслью тому, что говорится. Погружать мысль в то, что происходит и производит.

31. Просветлись простотой, скромностью и безразличием к тому, что

среднее между добродетелью и пороком.[1] Полюби человеческую природу. Следуй за богом. Говорит философ: [2] Всецело по обычаю, а по правде * только первостихии. Но достаточно помнить: Всецелое — по своему обычаю. Вот уже совсем ** мало.[3]

32. О смерти: или рассеянье, если атомы, или единение, и тогда либо угасание, либо переход.[1]

33. О боли: что непереносимо, уводит из жизни, а что затянулось, переносимо.[1] И мысль, через обретение * себя сохраняет свою тишину, и ведущее не станет хуже. А раз уж какие-то части пострадали от боли, то пусть, если могут, сами заявят об этом.

34. О славе. Рассмотри их разумение, каково оно, чего избегает и за чем гонится. А еще: как морской песок ложится покровом поверх прежнего, так прежнее в жизни быстро заносится новым.

35*. «У кого есть мысль великолепная и созерцающая время и бытие в целом, тому человеческая жизнь представится ли, как ты думаешь, чем-нибудь значительным? — Исключено, сказал тот. — Так видно и смерть для такой мысли не покажется чем-то ужасным? — Ни в коем случае».[1]

36. Творя добро, слыть дурным — царственно.[1]

37. Безобразно, когда послушное лицо соблюдает вид и порядок по воле разумения, а в самом-то разумении ни вида, ни порядка.

38. На ход вещей нам гневаться не след —
Что им за дело? [1]

39. Будь же бессмертным богам и нам, земнородным, отрадой. [1]

40. Сжинает жизнь, как будто зрелый злак —
Того уж нет, а тот * стоит.[1]

41. Препебрегли детьми и мною боги, —
Так есть и в этом смысл.[1]

42. Ибо благо со мной и правда со мной.[1]

43. С другим не рыдай, не задыхайся.[1]

44. «А я, пожалуй, справедливо отвечу ему таким словом, что нехорошо ты, друг, говоришь, если думаешь, что человек, который вообще на что-нибудь годен, должен принимать в расчет, жить или умереть, а не смотреть единственно на то, справедливо ли он действует или несправедливо, как достойный человек или дурной».[1]

45. «В том, мужи афиняне, и правда, что где кто сам же себя сочтет за лучшее поставить или где его поставит начальник, там, думается мне, ему и встречать опасность, не принимая в расчет смерть или другое что, а только постыдное».[1]

46. «А ты взгляни-ка, счастливец: разве смелое и благое — в том, чтоб сохранять и сохраняться? Вот от этого-то, чтобы жить, скажем, столько-то времени, настоящему человеку надо отказаться и не дрожать за жизнь, но вверившись в этом деле богам и поверив старухам, что от судьбы никуда не уйдешь, думать больше о том, как бы положенный срок прожить как можно достойнее».[1]

47. Смотреть на бег светил, ведь и ты бежишь вместе,[1] и мыслить непрестанно о превращении одной стихии в другую. Ибо такие представления очищают от праха земной жизни.

48. Прекрасно это у Платона.*[1] И когда о людях судишь, надо рассматривать все наземное как бы откуда-то сверху: поочередно ** стада, войска, села, свадьбы, разводы, рождение и смерть, толчею в судах, пустынные места, пестрые варварские народы, праздники, плач, рынки, совершенную смесь и складывающийся из противоположностей порядок.[2]

49. Вновь видеть то, что уже прошло. Сколько держав * пережили пре-превращение! [1] Видеть вперед, что будет — тоже возможно. Оно ведь конечно будет единообразно и не уйдет от лада, в котором сбывается настоящее. Оттого и равно, изучать ли жизнь человеческую сорок лет или же тысячелетиями. Ну что еще ты увидишь?

50.

...И * то, что землей рождено,
В нее же уйдет, а эфира дитя
Вернется обратно в небесный предел [1]

или так: распадение переплетений атомов и какое-то такое разбегание бесчувственных первостихий.[2]

51. Еще *:

Едой, питьем и разными заклятьями
Поток отводят, смерти уклоняются.[1]
А бурю,** рожденную в лоне богов,
Сносить суждено нам без жалоб.[2]

52. Скорее стремящийся возобладать, чем служить общественно; не почтительный, не подчинившийся происходящему, не снисходительный к недосмотрам ближних.[1]

53. Там, где можно свершить дело по общему богам и людям разуму, там ничего нет страшного. Потому что где дано, чтобы способствовала тебе блаженно шествующая и поступающая сообразно с устроением деятельность, там не подозревай никакого худа.

54. От тебя везде и всегда зависит и благочестиво принимать как благо то, что сейчас с тобой происходит, и справедливо относиться к тем людям, что сейчас с тобой, и обращаться по правилам искусства [1] с тем представлением, которое у тебя сейчас, для того чтобы не вкралось что-нибудь, что не постигнуто.

55. Не оглядывайся на чужое ведущее, а прямо на то смотри, к чему тебя природа ведет: природа целого с помощью того, что с тобой случается, а твоя — с помощью того, что надлежит тебе делать. А надлежит то, что сообразно устроению каждого, устроено же все прочее ради существ разумных, как и вообще худшее ради лучшего, а разумные существа — друг ради друга. Так вот, первостепенным в человеческом устроении является общественное. Второе — неподатливость перед телесными переживаниями, ибо свойство разумного и духовного движения — определять свои границы и никогда не уступать движениям чувств и устремлений, так как эти последние животны, духовное же движение хочет первенствовать, а не быть под властью.[1] И по праву — ведь ему от природы дано ими всеми распоряжаться. Третье в разумном устроении — неопрометчивость [2] и проницательность. Так вот, держась этого, пусть ведущее шествует прямо [3] и всем своим владеет.

56. А теперь нужно остаток жизни прожить по природе, как если бы ты, отжив свое, уже умер.*

57. Любить только то, что тебе выпало и отмерено. Что уместнее этого?

58. При каждом событии иметь перед глазами тех, с кем случалось то же самое, а потом они сетовали, удивлялись, негодовали. А теперь где они? Нигде. Что же, и ты так хочешь? а не так, чтобы оставить чужие развороты души тем, кто разворачивает или разворачивается,[1] а самому всецело заняться тем, как распорядиться этими событиями? Ведь распорядишься прекрасно, и они станут твоя вещь.[2] Только держись и желай быть прекрасен перед самим собой, что бы ты ни делал. И помни как о том, так и о другом — небезразлично то, от кого * деяние исходит.[3]

59. Внутрь гляди,* внутри источник блага, и он всегда может пробиться, если будешь всегда его откапывать.

60. Надо, чтобы и тело было собранным и не разбрасывалось, будь то в движении или в покое. Ведь подобно тому как мысль выражается на лице, сберегая его осмысленность и благообразие, так и от всего тела должно требовать того же. И все это соблюдать с непринужденностью.

61. Искусство жить похоже скорее на искусство борьбы,[1] чем танца, потому что надо твердо и с готовностью к неожиданному, а не к известному заранее стоять.

62. Внимательно заниматься тем, кто они такие, те, чьих отзывов ты домогаешься, и каково их ведущее. Потому что ты не станешь бранить тех, кто ошибается против своей воли, и в свидетельстве их не будешь нуждаться, когда заглянешь в источники их признания и устремления.

63. Сказано: против воли лишается истины всякая душа.[1] Точно так же и справедливости, здравомыслия, благожелательности и всего такого. И ничего нет важнее, как вспоминать об этом непрестанно — будешь со всеми тише.

64. При всякой боли пусть у тебя будет под рукой, что не постыдна она и что правительницу-мысль хуже не делает, так как не губит ее ни в ее вещественном,*[1] ни в общественном. И при любой почти боли пусть поможет тебе еще и эпикурово: [2] переносимо и не вечно, если помнишь о границах и не примысливаешь. Помни и о том, что многое, на что мы сетуем, втайне тождественно страданию — так с сонливостью, потением, с вялостью к еде.[3] Так вот, когда ты раздражен чем-нибудь таким, говори себе, что поддался страданию.

65. Смотри, к нелюдям не относись так, как люди * к людям.[1]

66. Откуда мы знаем, что душевный склад Телавга [1] не был добротнее сократова. Не довольно же, что кончина Сократа славнее, что он бойчее вел беседы с софистами, выносливее переносил ночные заморозки,[2] а когда приказали привести саламинца,[3] решил довольно мужественно противостать этому, а еще красовался на дорогах [4] — всем этим вполне еще можно заняться,* доподлинно ли все так было. Нет, здесь надо рассмотреть то, какова была душа Сократа и сумел ли он довольствоваться тем, чтоб быть справедливым к людям и праведным перед богами,[3] не досадуя ни на что попусту ** и чужому неведению не рабствуя, ничуть не отчуж-

даясь от того, что уделяет природа целого, и не соглашаясь на это словно невыносимое, и телесным страстям не предоставляя взаимострастный разум.[6]

67. Не в такое сцепление замешала природа,* чтобы нельзя было определить себе границу и себе подчинить все свое: она очень даже допускает, чтобы человек дошел до божеского и при том остался не узнан как такой. Об этом всегда помни, а еще о том, как мало надо, чтобы жить счастливо. Так что если ты изверился в своем знании диалектики или природы, то не отказывайся заодно из-за этого быть благородным, почтительным, общественным и послушным богу.

68. Прожить неприневоленно в совершенном благодушии, хотя бы кричали о тебе, что им вздумается,[1] хотя бы звери раздирали члены вот этого вокруг тебя наросшего месива. Ведь разве что-нибудь мешает мысли сохранять свою тишину, благодаря истинному суждению об окружающем, а также готовности распоряжаться именно тем, что ей выдалось?[2] Так, чтобы суждение говорило тому, что́ ему выпадает: ты — естественно, хотя и покажешься* не таким; а то, что распоряжается, говорило бы тому, что ему подпадает: а вот и ты,[3] потому что для меня всегда именно настоящее предмет разумной и общественной доблести[4] и вообще искусства человеческого и божественного.**[5] Ибо все, что случается, с богом или человеком — по их расположению, и нет в нем ничего нового или несподручного, а все знакомо и исполнимо.

69. Совершенство характера — это то, чтобы всякий день проводить как последний,[1] не возбуждаться, не коснеть, не притворяться.

70. Боги бессмертны, а не сетуют, что уж придется им целую вечность терпеть вечно великое множество прескверных людей; более того, боги всячески о них заботятся; а ты, который вот-вот прекратишься, зарекаешься — это ты, из скверных один!

71. Смешно это: собственной порочности не избегать, хоть это и возможно, а чужую избегать, что никак невозможно.

72. Что разумная и гражданственная сила[1] находит не духовным и не общественным, то она по праву считает весьма недостаточным.

73. Ты сделал добро, другому — сделано добро. Что же ты, как безумец, ищешь что-то третье сверх этого? чтобы еще и знали, как хорошо ты сделал, или чтобы получить что-то взамен?

74. Благодетельствуемый не устает. Благодеяние есть деяние, согласное с природой. Так не уставай же, благодетельствуя, благодетельствовать себе.[1]

75. Природа целого устремилась к миропорядку. А теперь, что ни происходит, либо происходит последственно,[1] либо лишено всякого смысла* даже и самое главное,[2] к чему устремляется всемирное ведущее. Вспомнишь это, и тише будет у тебя на душе.

ВОСЬМАЯ КНИГА

1. Против тщеславия еще и то хорошо, что уж не можешь сказать, будто прожил как философ всю жизнь или хоть с юности[1] — нет, и людям, и тебе самому явственно, что далек ты от философии. Ты погряз, и теперь нелегко снискать славу философа, да и положение ничуть не способствует. А потому, если ты по правде увидел, в чем дело, так уж оставь то, каков покажешься другим; довольно тебе, если проживешь, сколько тебе там остается, так, как хочет твоя природа. Вот и рассмотри, чего она хочет, и пусть ничто другое тебя не трогает — изведал же ты, как после стольких блужданий нигде ты не обрел счастливой жизни: ни в умозаключениях, ни в богатстве, ни в славе, ни в удовольствии — нигде. Тогда где ж она? В том, чтобы делать, чего ищет природа человека.[2] А как ему* сделать это? Держаться основоположений, из которых устремления и деяния. Каких основоположений? О добре и зле: нет человеку добра в том, что не делает его справедливым, здравомысленным, мужественным, свободным, и никакого нет зла в том, что не делает противоположного этому.

2. При всяком деянии спрашивай себя: подходит ли оно мне? не раскаюсь ли? Немного — и все кончено, и не станет ничего. Так чего же еще искать, кроме нынешнего дела существа разумного, общественного и равноправного с богом?

3. Но Александр, Гай, Помпей — что они рядом с Диогеном,[1] Гераклитом, Сократом? Эти видели вещи, их причины и вещество, и ведущее их оставалось самим собой;* а там, сколько** прозорливости, столько же и рабства!

4. 5. Что они будут делать все то же, хоть разорвись.[1] Во-первых, уйди от смятения, потому что все по природе целого, и в скором времени будешь никто и нигде, как Адриан, как Август.[2] А потом: уставившись на дело, на него гляди и припомнив, что должно тебе быть человеком достойным и чего требует от человека природа, делай это без оглядок и говори, как представляется тебе всего справедливее — только доброжелательно, совестливо, непритворно.

6. Природа целого занята тем, чтобы переложить отсюда туда, превратить, оттуда взять, сюда принести; одни развороты — небывалого не опасайся; все привычно, да и равны уделы.

7. Всякая природа довольна, когда шествует благим путем. А разумная природа шествует благим путем, когда не дает согласия на ложное или неявственное в представлениях, устремления направляет только на деяния общественные, а желания и уклонения оставила при том, что зависит только от нас, и приветствует все, что идет от всеобщей природы.[1] Ведь она часть целого, как природа листа — часть природы растения. Только природа листа — часть природы бесчувственной, неразумной и подвластной помехам, человеческая же природа — часть природы невредимой, духовной и справедливой, раз уже она всякому дает равные и достойные[2] уделы времени, естества, причинного, деятельности, обстоя-

тельств. Разумеется, здесь смотри не на то, чтобы равенство было во всякой частности,* а на то, что у одного все вкупе отвечает всему вместе в другом.

8. Читать невозможно,[1] но гордыню оттеснить можно, но одолевать наслаждение и боль можно, но быть выше славы их можно, на бесчувственных и неблагодарных не гневаться, а еще заботиться о них можно!

9. И чтобы никто от тебя не слышал больше, как ты хулишь жизнь при дворе — и сам ты от себя.

10. Раскаяние, когда спохватишься, что упустил нечто дельное; а ведь доброе — это непременно нечто дельное,*[1] и человеку достойному и прекрасному ** следует стараться о нем. Но ведь прекрасный и достойный[2] человек не может раскаиваться, что он упустил какое-нибудь наслаждение, а следовательно, наслаждение и не дело, и не благо.

11. Это вот — что оно само по себе в своем строении? что в нем естественно и вещественно? что причинно?[1] что оно делает в мире? как долго существует?

12. Когда тяжко просыпаться, вспомни, что это по твоему строению и по человеческой природе производить общественные деяния, а спать — общее с существами неразумными; а что кому по природе, то и располагает больше, то ему и сродни[1] и более того — ему заманчиво.

13. Постоянно и при всяком, по возможности, представлении вести рассуждение о природе, страстях, познании.[1]

14. Кого ни встретишь, говори себе наперед: каковы у этого основоположения о добре и зле? Ведь если о наслаждении и боли и о том, что их вызывает, если о славе, бесславьи, жизни и смерти он держится, скажем, таких вот положений, то для меня не будет удивительно или странно, когда он поступит так вот и так; я же не забуду, что так он вынужден поступать.

15. Помни: как постыдно изумляться, что смоковница смокву приносит, так же и когда мир что-либо приносит из того, чем плодоносен. Вот врачу или кормчему стыдно же дивиться, если кто в горячке или ветер подул в лицо.

16. Помни, что и перемениться, и последовать тому, кто тебя поправляет, равно подобает свободному. Ибо это твое дело свершается, по твоему же устремлению и суждению, да и по твоему же уму.

17. Если от тебя зависит, зачем делаешь? Если от другого, на кого негодуешь? На атомы? или на богов?[1] Безумно в обоих случаях. Никого не хулить. Если можешь, поправь его; этого не можешь, тогда хоть само дело. И этого не можешь, так к чему твое * хуление? А просто так ничего делать не надо.

18. Что умерло, вне мира не выпадает. А если здесь остается, то и превращается здесь же, и распадается на собственные * первостихии — мировые и твои. И они тоже превращаются — и не бурчат.

19. Все рождено для чего-то: конь, лоза. Что же ты изумляешься? Солнце — оно скажет: я вот для чего рождено. Так и другие боги.[1] А для чего ты? Наслаждаться?[2] Ты погляди, держится ли эта мысль.

20. Всякая природа наметила прекращение ничуть не меньше, чем

начало и весь путь, как тот, кто подбрасывает мяч. Ну и какое же благо, что полетел мячик вверх, и какое зло, что вниз полетел или упал? Благо ли пузырю, что он возник? что лопнул — беда ли? И со светильником так.[1]

21. Выверни[1] и взгляни, каково оно и каким становится старое, больное, потасканное.*

Кратковечность какая и тот, кто хвалит, и тот, кого; и тот, кто помнит, и кого. Это в нашем закоулке, и то не все согласны друг с другом и каждый с самим собой. А и вся-то земля — точка.

22. Держись предмета или основоположения, или деятельности,* или обозначаемого.[1]

Ты заслужил это, и еще** предпочитаешь завтра стать хорошим, а не сегодня быть.[2]

23. Делаю что-либо? делаю, сообразуясь с благом людей. Происходит что со мной? принимаю, сообразуясь с богами и всеобщим источником,[1] из которого выведено все, что рождается.

24. Вот каким тебе представляется мытье: масло, пот, муть, жирная вода, отвратительно все. Так и всякая другая часть жизни и всякий предмет.

25. Луцилла Вера,[1] потом Луцилла; Секунда Максима, потом Секунда; Эпитинхан Диотима, потом Эпитинхан; Фаустину Антонин, потом Антонин. И все так. Целер Адриана, потом Целер. А эти острые, знающие все наперед, самоослепленные — где они? А ведь остры * были Харакс и Деметрий Платоник, и Евдемон, или кто там еще. И все мимолетно, все давно умерло. Иных вовсе не вспоминали, другие превратились в баснословие, об иных и басни скоро забудутся. Об этом помнить, потому что придется либо рассеяться твоему составу, либо угаснуть твоему дыханью, либо переместиться и быть поставленным в другое место.[2]

26. Радость человеку — делать то, что человеку свойственно. А свойственна человеку благожелательность к соплеменникам, небрежение к чувственным движениям, суждение об убедительности представлений, созерцание всеобщей природы и того, что происходит в согласии с ней.

27. Троякое отношение: к сосуду,*[1] облегающему нас; к божественной причине, от которой происходит со всеми все; и к другим людям.

28. Страдание либо телу зло — пусть тогда само заявит; либо душе. Но в ее власти сохранить ясность и тишину[1] и не признавать, что зло. Ибо всякое суждение, а вместе и стремление, желание или уклонение находятся внутри,[2] и никакое зло сюда не подымается.

29. Стирай представления,[1] упорно повторяя себе: сейчас в моей власти, чтобы в этой душе не было никакой низости, или вожделения, или вообще какого-нибудь смятения. Нет, рассматривая все, каково оно есть, я всем распоряжаюсь по достоинству.[2] Помни об этой от природы данной * власти.

30. И в сенате, и с кем угодно вести беседу благопристойно, не вычурно — здравой пусть будет речь.

31. Двор Августа,[1] жена, дочь, внуки, пасынки, сестра, Агриппа, родственники, домашние, друзья, Арий, Меценат, врачи, жрецы-гадатели —

смерть всего этого двора. Потом переходи к другим* и не так, чтобы смерть людей по отдельности, а вроде как Помпеи. А еще то, что пишут на памятниках: Последний в роду. Прикинуть, сколько терзаний было у предков о каком-нибудь наследнике, а потом и то, что должен же кто-нибудь быть последним. А потом опять смерть всего рода.

32. Надо строить жизнь от деяния к деянию, и если каждое дает,* по возможности, свое, этим довольствоваться. А чтобы оно свое получило, никто тебе воспрепятствовать не может.[1] — Станет внешнее что-нибудь на пути. — Так ведь против «справедливо, здравомысленно, рассудительно» это ничто. А если и воспрепятствует чему-нибудь действенному, то самым благорасположением к этому препятствию и благожелательностью перехода к тому, что налицо, тотчас навстречу выступит другое действие, прилаженное к той раскладке, о которой идет речь.

33. Брать без ослепления, расставаться с легкостью.[1]

34. Видал ты когда-нибудь отрубленную руку, или ногу, или отрезанную голову, лежащую где-то в стороне от остального тела? Таким делает себя — в меру собственных сил — тот, кто не желает происходящего и сам же себя отщепляет, или творит что-нибудь, противное общности. Вот и лежишь ты где-то в стороне от природного единения, ты, который родился как часть его, а теперь сам себя отрубил. Но вот в чем здесь тонкость: можно тебе воссоединиться снова. Этого бог не позволил никакой другой части, чтобы сперва отделиться и отсечься, а потом сойтись. Ты посмотри, как это хорошо он почтил человека: дал ему власть вовсе не порывать с целым, а если порвет, то дал* прийти обратно, срастись и снова стать частью целого.

35. В отношении прочих способностей всякое разумное существо в общем примерно такое же,* как и природа разумных существ. Вот и это мы от нее взяли, ибо как она включает все, что становится на пути или против идет, вмещает это в свою судьбу и делает частью себя самой, так и разумное существо может всякое препятствие сделать собственным веществом и распоряжаться им по исходному устремлению.[1]

36. Пусть не смущает тебя представление жизни в целом. Не раздумывай, сколько еще и как суждено, может быть, потрудиться впоследствии.* Нет, лучше спрашивай себя в каждом отдельном случае: что непереносимо и несносно в этом деле? Стыдно будет признаться! А потом напомни себе, что не будущее тебя гнетет и прошлое, а всегда одно настоящее. И как оно умаляется, если определишь его границу, а мысль свою изобличишь в том, что она такой малости не может выдержать.

37. Что, сидит ли у могилы своего господина* Панфия или Пергам? Или может быть Хабрий и Диотим у Адриана?[1] — Смешно. Ну а сидели бы, так те бы чувствовали? ну а почувствовали бы, так и возрадовались? а возрадовались бы, так бессмертны бы стали? Не суждено разве было и этим сперва сделаться старухами и стариками, а там и умереть? и что же делать тем после того, как умерли эти? Все это мешок смрада и грязи.**

38. Если способен остро смотреть, смотри, как сказано,[1] с суждением, взглядом мудрости.*

39. Не вижу в устроении разумного существа той добродетели, которая противостояла бы справедливости; а вот наслаждению — вижу: воздержность.[1]

40. Не признаешь того, что, казалось, причиняет тебе печаль, и вот сам ты уже в полной безопасности. — Кто это сам? — Разум. — Так я же не разум. — Будь. И пусть разум себя самого не печалит. А если чему-нибудь там у тебя плохо, пусть оно само за себя признается.[1]

41. Помеха в ощущениях — беда животной природы. Помеха устремлению также беда животной природы. Знает такие помехи и беды также и растительное устроение. Вот и помеха разуму — беда разумной природы. Все это переноси на себя. Боль, наслаждение тебя коснулись? Ощущение рассмотрит. Вышла стремлению препона? Если ты устремился* безоговорочно, это уж точно беда разумного существа. Но если считаешься с общим,** то нет ни вреда, ни помехи.[1] Ибо тому, что принадлежит разуму, другой никогда не помешает; не касаются его ни огонь, ни железо, ни тиран, ни клевета, ничто вообще; коль станет круглым сфером,[2] им останется.***

42. Если он не достоин, никак себя не печалить;* я ведь и другого никогда по своей воле не опечалил.[1]

43. У всякого своя радость. У меня вот — когда здраво мое ведущее и не отвращается ни от кого из людей и ни от чего, что случается с людьми, а напротив, взирает на все доброжелательным взором, все приемлет и всем распоряжается по достоинству.

44. Ты подари себе вот это время. Кто гонится за славой в потомстве, не учитывает, что те будут другие эти, которые в тягость ему, и тоже смертные. И вообще, что за дело тебе, какие они там издают звуки и как именно признают тебя?

45. Возьми и брось меня, куда хочешь — ведь и там будет со мной милостив мой гений,[1] иначе говоря, удовольствуется состоянием или действием, сообразным собственному устроению. Ну стоит ли оно[2] того, чтобы из-за этого была неблагополучна моя душа, чтобы была она себя самой хуже — низкая, желающая, сжавшаяся,* пугливая?[3] да найдешь ли ты что-нибудь, что стоило бы этого?

46. С человеком никак не может произойти то, что не есть человеческое дело, как и с быком случается только бычье, с виноградом — виноградное и с камнем то, что свойственно камням. А если со всяким случается то, к чему оно и привыкло, и рождено, что тут негодовать? Общая природа не принесла тебе ничего, что непереносимо.[1]

47. Если тебя печалит что-нибудь внешнее, то не оно тебе досаждает, а твое о нем суждение. Но стереть его от тебя же зависит. Ну а если печалит что-нибудь в твоем душевном складе, кто воспрепятствует тому, чтобы ты исправил основоположение? Если же ты все-таки* опечален, не делая того, что представляется тебе здравым, не лучше ли делать, чем печалиться? — Но тут препона из крепких. — Тогда не печалься, не в тебе, значит, причина неделания. — Так ведь жить не стоит, если это не делается. — Тогда уходи из жизни благожелательно, как умирает и тот, у кого делается, притом с кротостью перед препоной.

48. Помни, что необоримо становится ведущее, если, в себе замкнувшись, довольствуется собой и не делает, чего не хочет, даже если неразумно противится.[1] Что же, когда оно само рассудит о чем-нибудь разумно, осмотрительно! Вот почему твердыня[2] свободное от страстей разумение. И нет у человека более крепкого прибежища, где он становится неприступен. Кто этого не усмотрел — тот невежа, кто усмотрел, да не укрылся — несчастный.

49. Не говори себе ничего сверх того, что сообщают первоначальные представления. Сообщается,[1] что такой-то бранит тебя. Это сообщается, а что тебе вред от этого, не сообщается. Вижу, что болен ребенок. Вижу; а что он в опасности, не вижу. Вот так и оставайся при первых представлениях, ничего от себя не договаривай, и ничего тебе не деется. А еще лучше договаривай, как тебе все знакомо, что случается в мире.

50. Огурец горький — брось, колючки на дороге — уклонись, и все. Не приговаривай: и зачем это только явилось такое на свет? Потому что посмеется над тобой вникающий в природу человек, как посмеются плотник и скорняк, если осудишь их за то, что у них в мастерской видны стружки и обрезки изделий. Так ведь у них же есть хоть, куда выбросить это, а у всеобщей природы ничего нет вне ее,[1] и в том-то удивительность этого ремесла, что определив себе границы, она преобразует в самое себя все, что кажется изнутри гибнущим, устаревающим, ни на что не годным, а затем прямо из этого делает другое, молодое, так что не надобно ей запаса извне, не нужно и места, куда выбросить хлам. Она, значит, довольствуется своим местом, своим веществом и собственным своим ремеслом.

51. И в делах не теряться, и в речах не растекаться, и в представлениях не блуждать, в душе не сжиматься вдруг, или же из себя выскакивать; и в жизни досуг не потерять.

Убивают, терзают, травят проклятиями. Ну и что это для чистоты, рассудительности, здравости и справедливости мысли? Как если бы кто стоял у прозрачного, жажду утоляющего родника, и начал его поносить. Уж и нельзя будет пить источаемую им влагу? Да пусть он бросит туда грязь, а то и хуже — вода быстро рассеет все это, размоет и ни за что этим не пропитается. Как бы и тебе не колодцем быть,* а таким вот родником?[1] Если всякий час будешь соблюдать благородство — доброжелательное, цельное, скромное.

52. Кто не знает, что такое мир, не знает, где он сам. А кто не знает, для чего он рожден, не знает, ни кто он, ни что такое мир.* А кто опустит что-нибудь из этого, не скажет и того, для чего сам он родился.[1] Так кем же, скажи, представляется тебе тот, кто избегает или гонится за шумом похвал от тех,** кто не знают, ни где они, ни кто такие?

53. Хочешь ты, чтобы тебя хвалил человек, который за один час трижды себя обругает? хочешь нравиться тому, кто сам себе не нравится? Или нравится себе тот, кто раскаивается почти во всем, что делает?

54. Как дыхание[1] соединяет тебя с окружающим воздухом, так пусть разумение соединяет с окружающим все разумным, потому что разумная

сила разлита повсюду и доступна тому, кто способен глотнуть ее, не менее, чем воздушное тому, кто способен дышать.[2]

55. Порок миру вообще никак не вредит, а в частности никак другому не вредит, а вреден только тому, кому вверено и удалиться от него, чуть только он этого пожелает.[1]

56. Для моей воли[1] воля ближнего столь же безразлична, как тело его и дыханье.[2] Ибо хотя мы явились на свет прежде всего друг ради друга, однако ведущее каждого само за себя в ответе. Иначе порок ближнего был бы злом для меня, а не угодно было богу, чтобы я мог быть несчастлив от кого-либо, кроме себя самого.

57. Солнце, кажется, излилось и прямо залило все, а все-таки не вылилось. Ибо излияние это есть напряжение. Вот сияние его и называется лучи — то, что послано напряженным луком.[1] А что за вещь луч, ты можешь увидеть, если рассмотришь, как солнечный свет проникает сквозь узкую щель в затененный дом: вообще он держится * прямо и как бы разделяется ** у встреченного им плотного, отгородившего находящийся далее воздух; здесь он останавливается, но не поскользнется, не упадет. Точно так должно литься и изливаться разумение, не проливаясь, а в напряжении;[2] не обрушиваться насильственно и резко на всякое препятствие и не упадать, а стоять, освещая то, что его принимает. Ведь само же себя лишит сияния то, что не станет пересылать его.

58. Кто боится смерти, либо бесчувствия боится, либо иных чувствований. Между тем, если не чувствовать, то и беду не почувствуешь; если же обретешь иное чувство, то будешь иное существо и не прекратится твоя жизнь.[1]

59. Люди рождены друг для друга. Значит, переучивай или переноси.

60. По-разному летят мысль и стрела; мысль, даже когда она осторожна или изворачивается, рассматривая что-либо, несется тем не менее прямо и к своему предмету.

61. Входить в ведущее каждого,[1] да и всякому другому давать войти в твое ведущее.[2]

ДЕВЯТАЯ КНИГА

1. Несправедливый нечестив. Потому что раз природа целого устроила разумные существа друг ради друга, чтобы они были в помощь друг другу сообразно своему достоинству и никоим образом друг другу не во вред, то всякий преступающий ее волю нечестив, понятно, перед природой, старшим из божеств. Также и кто лжет, перед тем же божеством нечестив. Потому что природа целого — это природа сущего, а сущее расположено ко всему, что существует.* А еще называют ее истиной,[1] и она первопричина всего, что истинно. Так вот, кто по своей воле лжет, нечестив, поскольку, обманывая, творит несправедливость; а кто невольно — поскольку впадает в разлад с природой целого и не миролюбив, раз про-

тиворечит[2] мировой природе — ведь противоречит самому же себе несомый против истины, потому что получил он побуждения,[3] но пренебрегши ими уж и не способен отличить ложное от истинного. Ну а тот, кто гонится за наслажденьями, словно[4] они благие ** и словно зла избегает мучения, нечестив, потому что такой неизбежно будет часто бранить общую природу, что она-де не по достоинству[5] что-либо делит между негодными и достойными, ибо негодные часто наслаждаются и располагают тем, что производит наслаждение, а достойным выпадает мучение и то, что производит его.[6] Кроме того — кто боится мучения, когда-нибудь убоится и чего-нибудь такого, чему должно произойти в мире — а это уже нечестие; также и тот, кто гонится за наслаждениями, не удержится от несправедливости — тут нечестие очевидно. Между тем к тому, что равно для общей природы (она же не производила бы как то, так и другое, если бы не равно ей было), должно так же ровно расположиться тем, кто хочет следовать природе, храня единомыслие с нею. Так вот, для кого не равны мучения и наслаждения, жизнь и смерть, бесславие или слава, которыми равно распоряжается природа, тот уж явственно нечестив. Я говорю, что общая природа распоряжается этим равно, вместо того, чтобы сказать, что это равно случается в сообразии с тем, что становится или сопутствует[7] по некоему изначальному устремлению промысла, по которому природа от некоего начала устремилась к такому именно мироустроению, восприяв в свое лоно смыслы того, что будет, и определив производящие силы[8] именно таких возникновений, превращений и преемств.

2. Разумеется, весьма было бы изысканно уйти из жизни, не вкусив ни лживых речей, ни всяческого притворства, ни роскоши, ни ослепления. Испустить дух после того, как пресытился этим[1] — хорошо, но уж не так. Или решиться приложиться * к пороку, так что и опыт не убеждает тебя бежать этой чумы?[2] а ведь погибель разума больше чума, чем какая-нибудь там дурная смесь и разворот разлитого вокруг дыхания.[3] Ибо то — чума живых существ, поскольку они живые, а это — чума людей, поскольку они люди.

3. Не презирай смерть, а прими как благо — ведь и она нечто такое, чего желает природа. Ибо каково быть молодым, старым, вырасти, расцвесть, каково появление зубов, бороды, седины, каково оплодотворить, понести плод, родить и прочие действия природы, вызревающие в ту или иную пору твоей * жизни, таково же и распасться. Вот как относиться к смерти человеку рассудительному, а не огульно, грубо и высокомерно; нет, ожидать ее как одно из природных действий. И как сейчас ожидаешь, чтоб изошло дитя из утробы твоей жены, так надо встречать свой час, когда эта твоя душа выпадет из своего свертка.[1] Если же нужно тебе еще и обывательское, сердечное подкрепление, то особенно сговорчивым со смертью сделает тебя рассмотрение тех предметов, с которыми ты расстаешься, и тех нравов, в которые она уже не будет впутана.** Только ни в коем случае не ожесточаться против них, напротив, заботиться и сносить тихо. Но помнить все-таки, что не от единомышленников уходишь — единственное, если есть вообще что-нибудь такое, что могло бы еще привлекать и удерживать в жизни: жить в единении с людьми, при-

шедшими к таким вот *** основоположениям. А теперь, ты видишь, какой утомительный разлад в этой жизни. Только и скажешь: приди-ка скорее, смерть, чтобы мне как-нибудь и самому-то себя не забыть.

4. Погрешающий погрешает против себя; несправедливый, делая себя злым, себе же делает зло.*[1]

5. Часто несправедлив тот, кто не делает чего-либо, а не только тот, кто что-либо делает.[1]

6. Довольно, что есть сейчас постигательное признание, есть общественное деяние, есть в душевном складе благорасположение ко всему, что происходит в связи с причинностью.*

7. Стереть представление; устремление остановить; погасить желание; ведущее замкнуть в себе.[1]

8. На существа неразумные поделена одна душа, а существам разумным уделена одна разумная душа,[1] подобно тому как одна земля у всего земляного, и одним светом видим, одним воздухом дышим все, сколько есть нас видящих и одушевленных.

9. Что причастно некоей общности, спешит навстречу единородному.[1] Что от земли — тяготеет к земле, все влажное — слиянно, так и воздушное; так что тут нужны бывают препоны, и сильные. Огонь, правда, устремляется вверх из-за первостихийного огня,[2] однако он настолько готов возгораться вместе со всяким здешним огнем, что всякое вещество посуше хорошо возгорается, потому что меньше примешано к нему того, что возгоранию мешает. И уж, конечно, все, причастное общей духовной природе так же, если не больше, спешит к единородному, потому что насколько оно лучше прочих, настолько же более готово смешиваться и сливаться с тем, что ему родственно. Так вот, уже у неразумных были изобретены рой, стадо, семейные гнезда, едва ли не любовь. Там была уже душа, и в том, что лучше нарастала соединяющая сила, какой не было еще у растений, камней, бревен. Ну а у разумных существ — государственность, дружба, дома, собрания и даже во время войн договоры и перемирия. У существ, которые еще лучше, даже при разделенности тел некоторым образом возникло единение — так у звезд.[3] Вот как путь вверх, к лучшему, сумел * произвести взаимострастие даже в разделенном. Смотри же, что теперь происходит: теперь только в разумном и забыто это усердие и склонность друг к другу, здесь только и не видна слиянность. И все же беглецы схвачены, потому что сильна природа. Присмотришься — увидишь, что я говорю. Легче найти землю, не прилепившуюся к земле, чем человека, отщепленного от человека.

10. Плодоношение у человека, и бога, и мира[1] — в свой час приносят они всякий свой плод. И если в речи это стерто[2] и говорится собственно о лозе и тому подобном, так это не важно. А разум приносит плод — и общий, и собственный; и рождается из него другое, такое же, каков сам разум.

11. Можешь — переучивай их, не можешь — помни, что на то и дана тебе благожелательность. Боги, те тоже благожелательны к таким, в чем-то таком даже помогают — в здоровье, богатстве, славе. Видишь, какие хорошие — и тебе так можно. Или скажи, кто тебе мешает?

12. Трудись, не жалуйся. И не для того, чтобы сострадали, изумлялись — одного желай: двигаться и покоиться так, как почитает за достойное гражданственный разум.

13. Я вышел сегодня из всех испытаний, или, лучше, выбросил все испытания, потому что вовне их не было, а только внутри, в признаниях.[1]

14. Все это для опыта обычно, по времени краткотечно, по веществу мутно, и все сейчас в точности так, как при тех, кого мы схоронили.

15. Вещи стоят за дверьми, сами по себе, ничего о себе не знают, ничего не заявляют. Что же заявляет о них? — Ведущее.

16. Не в переживаниях,[1] а в деятельности добро и зло разумного гражданственного существа, как и добродетель его и порочность в деятельности, а не в переживаниях.

17. Подброшенному камню упасть не зло, да и вверх взлететь не такое уж благо.[1]

18. Пройди к ним внутрь в их ведущее — увидишь, кто судьи, которых боишься, и как эти судьи себя судят.[1]

19. Все в превращении, и сам ты в вечном изменении, и в каком-нибудь отношении, да гибнешь. И весь мир так.

20. Проступок другого надо оставить там.[1]

21. Прекращение деятельности, стремления; прерыв и как бы смерть признания[1] — не беда. Переходи теперь к возрасту: детскому, юношескому, к молодости, старости. Ведь и тут всякая перемена — смерть.[2] Что, страшно? Переходи к жизни, которую ты вел у деда, потом у матери, затем у отца;[3] и всюду находя еще и другие различия,* превращения, прекращения, спрашивай себя: что, страшно? А значит то же и с прекращением, прерывом и превращением всей твоей жизни.

22. Ты беги к ведущему: твоему, всеобщему, этого человека. К своему, чтобы оно стало разумом правдолюбца; всеобщему — чтобы запомнить твердо, частью чего являешься; к ведущему того человека, чтобы знать, ведает или не ведает, а заодно осознать, что оно родственное.

23. Как ты сам — один из составляющих гражданскую совокупность, так и всякое твое деяние пусть входит в состав гражданской жизни. А если какое-нибудь твое деяние не соотнесено — непосредственно или отдаленно — с общественным назначением, то оно, значит, разрывает жизнь и не дает ей быть единой; оно мятежно, как тот из народа, кто, в меру своих сил, отступает от общего лада.

24. Детские распри, забавы; души, таскающие своих мертвецов,[1] — перед тобой действительный * мир теней.[2]

25. Обратись к качеству причинного[1] и созерцай его, очертив границу с вещественным; определи затем и наибольший срок, который природой дан этому именно свойству.

26. Многое ты претерпел, не довольствуясь тем, чтобы твое ведущее делало то, ради чего устроено. Довольно!

27. Если другой поносит тебя или ненавидит, если они что-то там выкрикивают, подойди к их душам, пройди внутрь и взгляни, каково у них там. Увидишь, что не стоит напрягаться, чтобы таким думалось о тебе что бы то ни было. Другое дело преданность им — друзья по при-

роде. И боги им помогают всячески — снами,[1] пророчествами; в том, разумеется, к чему те не безразличны.[2]

28. Таков мировой обиход — вверх вниз,[1] из века в век.[2] Мировой разум либо устремляется на каждое дело, в каковом случае принимай то, в чем его устремленность; или он только однажды устремился, а остальное уже последственно.[3] Что — и в чем? * ведь некоторым образом не то атомы, не то амеры! ** И в целом: если бог, то все хорошо, а если наугад все, то хоть ты не наугад. Вот покроет нас всех земля, а там уж ее превращение, затем опять беспредельно будет превращаться, а потом снова беспредельно. Пренебрежет всем смертным тот, кто осознает напор этих перемен и быстроту их превращений.

29. Причина — мощный поток, все увлекает.[1] Как убоги и государственные эти мужи,[2] воображающие, что они философски действуют. Носы бы себе утерли! Знаешь ли, друг, ты делай-ка то, чего от тебя сейчас требует природа. Устремляйся, если дается, и не гляди кругом, знают ли. И на Платоново государство [3] не надейся, довольствуйся, если самую малость продвинется. И когда хоть такое получится — за малое не почитай.* Потому что основоположения [4] их разве кто может изменить? А без перемены основоположений, это всего лишь рабство стенающих, которые только притворяются убежденными. Ты давай, говори мне про Александра, Филиппа, про Деметрия Фалерского.[5] Увидят,** как они усмотрели, чего хочет общая природа, и воспитали ль они себя. Если они играли, то никто не приговорил меня им подражать. Просто и скромно дело философа — не подталкивай меня к смешному ослеплению.

30. Сверху рассматривать эти великие тысячи стад и тысячи великих торжеств, и как по-разному плывут в бурю и в тиши; и различия всего, что становится, настало, перестало. Помысли и ту жизнь, что прожита до тебя, ту, что проживут после, и ту, которой ныне живут дикие народы. Сколько тех, кто даже имени твоего не знает, и сколькие скоро забудут тебя; сколько тех, кто сейчас, пожалуй, хвалят тебя, а завтра начнут поносить! И сама-то память недорого стоит, как и слава, как и все вообще.

31. Невозмутимость перед тем, что происходит от внешней причины, справедливость — в том, что делается по́ причине, исходящей из тебя самого. Иначе говоря — устремление и деяние, завершающееся на самом общественном делании как отвечающем твоей природе.

32. Много лишнего ты можешь отрезать из того, что тебе досаждает, покоясь всецело на твоем признании. Столько обретешь простора для того, чтобы окинуть умом весь мир и свой век,* чтобы осмыслять то, как быстро меняется какою-нибудь своей частью всякая вещь, как коротко все от рождения до распада, как зияет и до рождения, и после распада вечность.

33. Все, что видишь, скоро погибнет, и всякий, кто видит, как оно гибнет, скоро и сам погибнет. По смерти и долгожитель, и кто безвременно умер, станут равны.[1]

34. Каково их ведущее, из-за чего они хлопочут, за что они любят и почитают. Считай, что ты видишь их души в наготе. И когда им ка-

жется,[1] что они вредят, если поносят, или помогают, если хвалят, — какое самомнение!

35. Прекращение — не что иное, как превращение.[1] И радуется этому всеобщая природа, в согласии с которой все хорошо происходит, от века происходило единообразно и впредь до беспредельности будет так же. Как же ты говоришь, что все было плохо и все плохо будет? * И не нашлось среди стольких божеств силы исправить это, и мир приговорен пребывать в непрестанных бедах?

36. Гнилое вещество, на котором замешан всякий: вода, прах, кости, смрад. И опять же: не мрамор, а желвак почвы; золото, серебро — сгусток; одежда — волосья, порфира — кровь. Таково же и все прочее. И душевное таково же — из этого в то превращается.[1]

37. Хватит этой жалкой жизни, ворчанья, обезьянства. Зачем смятение? Что тут внове? Что из себя выводит? Причинное ли? Рассмотри его. Или вещество? Его рассмотри. А кроме них ничего нет — да и с богами пора тебе стать более цельным и честным. Три года это изучать или сто лет — равным-равно.

38. Если он погрешил, зло там.[1] А, может, не погрешил? [2]

39. Либо из единого разумного источника все выпадает всему как единому телу, и не следует части бранить то, что происходит ради целого. Либо атомы и не что иное, как мешанина и рассеяние. Зачем ты в смятении? да ты же говоришь *[1] ведущему: ты мертво, погибло, одичало, притворствуешь, прибилось к стаду и пасешься.

40. Либо боги ничего не могут, либо могут. Если не могут, зачем молишься? А если могут, почему бы не помолиться лучше о том, чтобы не бояться ничего такого, ни к чему такому не вожделеть и ни о чем таком не печалиться? И совсем не о том, чтобы чего-то не было или что-то было.[1] А уж, конечно, если боги могут содействовать людям, то и в этом могут содействовать. Ты скажешь, пожалуй: боги сделали, чтобы это от меня зависело. — Так не лучше ли тогда распоряжаться свободно тем, что от тебя зависит, чем рабски и приниженно быть небезразличным [2] к тому, что не зависит от тебя? и кто сказал тебе, будто боги не поддерживают нас и в том, что от нас же зависит? Ты начни молить об этом — увидишь. Этот молится: как бы мне спать с нею! А ты: как бы не пожелать спать с нею! Другой: как бы от того избавиться! Ты же: как бы не нуждаться в том, чтобы избавиться! Третий: как бы не потерять ребенка! Ты: как бы не бояться потерять! Поверни так все твои моления и рассмотри, что будет.

41. Эпикур говорит,[1] что болея он не вел бесед о страданиях тела, и, говорит, с приходившими ко мне я не беседовал о чем-нибудь таком, а продолжал вникать в природу первостепенных вещей и при случае занимался тем, как мысль, участвуя в таких телесных движениях, остается невозмутимой и охраняет собственное благо. И врачам, говорит, не давал я кичиться, будто они что-то такое делают, а вел жизнь хорошо и счастливо. Вот и ты, болея, если уж заболеешь, или в других каких-нибудь обстоятельствах — непременно как он. Потому что не отступаться от философии в любых испытаниях, не болтать с обывателем тому, кто

вник в природу * — это общее у всех учений. Быть всецело при том, что происходит сейчас, и при том органе, в котором происходит.**[2]

42. Когда тебя задевает чье-нибудь бесстыдство, спрашивай себя сразу: а могут бесстыдные не быть в мире? Не могут. Тогда не требуй невозможного. Этот — он один из тех бесстыдных, которые должны быть в мире. И пусть то же самое будет у тебя под рукой также и с жуликом, и с неверным, и со всяким как-либо погрешающим. Вспомнишь, что невозможно, чтобы не существовал весь этот род, и станешь благожелательнее к каждому из них в отдельности. Очень помогает, если тут же поразмыслишь о том, какая добродетель дана человеку природой против этой погрешности. А ведь дана ею в противоядие, скажем, недоброжелательству — тихость, против другого — другая сила. И вообще можно тебе переучивать сбившегося с пути, потому что всякий заблуждающийся блуждает в своем задании и сбивается. Да и какой тебе вред? ты же среди тех, против кого ожесточился, ни одного не найдешь, кто бы что-нибудь сделал такое, от чего бы стало хуже твое разумение, а беда и вредное для тебя существует только там. Что же тогда дурного или странного в том, что невоспитанный делает то, что невоспитанные? Смотри-ка лучше, не себя ли надо обвинять, если не ожидал, что этот в этом вот погрешит. Даны же тебе побуждения от разума, чтобы понять, что этот допустит, надо полагать, эту вот погрешность. Ты же, позабыв об этом, впадаешь, когда он погрешил, в изумление. Особенно когда порицаешь кого-либо за неверность или неблагодарность,[1] к самому себе обращайся — тут уж так явственна твоя погрешность, раз ты человеку, имеющему такой душевный склад, поверил, что он сохранит верность, или же, оказывая ему услугу, оказывал ее не завершительно,[2] не так, чтобы из самого деяния получить уже весь его плод. Если делаешь добро человеку, чего еще хочешь? мало тебе сделать нечто сообразное со своей природой — еще ты мзды себе ищешь? все равно как глаз требовал бы плату за то, что смотрит, или ноги — за то, что ходят. Ибо как те на то и родились и когда * действуют по своему устроению, свое уже получают, так человек, от природы благодетель, когда благодетельствует или в средних вещах[3] содействует,** сделав то, ради чего он устроен, свое получает.[4]

ДЕСЯТАЯ КНИГА

1. Будешь ли ты когда, душа, добротной, простой, единой, нагой, более явственной, чем облегающее тебя тело? отведаешь ли ты когда дружественного и готового к лишению * душевного склада? Будешь ли ты когда наполненной, далекой от нужды, ничего не алчущей, не желающей ничего — одушевленного или неодушевленного — ради вкушения наслаждений: ни времени, чтобы вкушать их долее, ни мест каких-либо и краев, ни воздушного благорастворения,** ни человеческого благорас-

положения. Когда удовольствуешься ты тем, что есть, и возрадуешься всему, что здесь,[1] когда уверишься, что и все у тебя хорошо и что все это от богов, и будет хорошо все, что им мило, что дадут они еще во спасение существа совершенного, благого, прекрасного, все порождающего и соединяющего, окружающего, приемлющего то, что распадается, чтобы вновь породить подобное. Ты будешь ли когда тою, которая и с богами, и с людьми может в одном граде[2] жить, ни в чем их не укоряя и от них не заслуживая осуждения?

2. Следи за тем, чего ждет твоя природа, насколько ты одной ею управляем; вот и делай это и гляди, ухудшит ли это склад твоей природы живого существа. Затем надо проследить, чего ждет твоя природа живого существа, и все это принять, если это не ухудшит склад твоей природы разумного существа.[1] А разумное оно вместе и гражданственное. Этих правил держись и уж не хлопочи ни о чем другом.

3. Все, что случается, либо так случается, как от природы дано тебе переносить, или же так, как не дано от природы переносить. Так что если случается тебе, что ты по природе сносишь — не сетуй, переноси, как дано природой; если же то, что не сносишь — не сетуй, потому что оно тебя заодно уничтожая* истребит.[1] Помни только: дано тебе от природы переносить все, что только может сделать переносимым и приемлемым твое же признание, исходя из представления, что это полезно и надлежит[2] тебе так делать.

4. Если кто ошибается, учить благожелательно и показывать, в чем недосмотр. А не можешь, так себя же брани, а то и не брани.[1]

5. Что бы ни случалось с тобой, оно от века тебе предуготовано: сплетение причинного издревле увязало и возникновение твое, и это вот событие.

6. Либо атомы, либо природы.* Первым пусть положено будет то, что я — часть целого, управляемого природой. А потом, что как-то я расположен[1] к частям мне единородным.[2] Так вот об этом-то памятуя, не буду я, раз уж я часть, негодовать на что-либо из того, что уделяет мне целое, ибо части нет вреда там, где есть польза целому. Ведь у целого нет ничего, что бы не было ему полезно, и это вообще свойственно всем природам, а мировой особенно, потому что никакая внешняя причина[3] не понуждает ее рождать что-либо ей же вредное. Так вот, памятуя, что я часть такого целого, все, что происходит — приму как благо. Ну а поскольку природно я расположен к частям мне единородным, не стану делать ничего необщественного — напротив, скорее буду вникать в тех, кто мне единороден, и обращу всякое свое устремление к общей пользе, а от противного отвращусь. И если все идет таким образом, жизнь непременно станет благотекущей — точно так, как мыслится благотекущая жизнь[4] гражданина, шествующего делами, полезными для сограждан, и принимающего все, что ни уделит ему город.[5]

7. Частям целого, говорю я, всем, что объемлются мирозданием, погибать — неизбежно. Пусть мы так скажем вместо «изменяться».[1] Так вот, говорю я,* если это беда и неизбежность, то целое, пожалуй, нехорошо повело дело, раз части переходят в иное, а устроены были небезраз-

лично **[2] к тому, чтобы погибать. Природа, значит, сама предприняла злое для своих же частей, сотворила их подверженными злу и ввергнутыми в него с неизбежностью; или не усмотрела, что нечто такое произошло — невероятно ни то, ни другое. А если кто откажется от природы, и вместе с тем будет толковать, что все это лишь естественно,[3] то и этак смешно: говорить, что естественно частям целого превращаться, и тут же изумляться и негодовать на что-нибудь, как если бы оно было из того, что противно природе, и это притом, что распадается всякая вещь на то, из чего составлена. А ведь либо рассеяние первостихий,[4] из которых я составлен, либо обращение твердого в земляное, а всякого дыхания [5] в воздушное, так что и они приемлются в разум целого,[6] которое то ли воспламеняется в кругообращениях, то ли обновляется в вечном обмене.[7] Не представляй себе ни твердое, ни дыхание, как нечто первородное, потому что все это стеклось не то вчера, не то третьего дня из пищи и втягиваемого воздуха.[8] Превращается, значит, то, что так ими взято, а не то, что мать родила. Предположи другое — слишком свяжет тебя с частными свойствами, которые, пожалуй, ничего не стоят рядом с тем, о чем мы здесь говорим.

8. Положив себе эти имена: добротный, достойный, доподлинный, осмысленный, единомысленный, свободомысленный — смотри, держись, не переиначивай и не нарушай их и поскорее к ним подымайся. Помни, что у тебя осмысленность означала проницательное рассмотрение всякой вещи и нерассеянность; единомыслие — добровольное приятие того, что уделяет общая природа; свободомыслие — свободу мыслящей части от гладкого или шероховатого движения плоти,[1] от славы, смерти и прочее. Так вот, если соблюдешь себя при этих именах, ничуть не цепляясь за то, чтобы и другие называли вещи так же,[2] и сам будешь другой, и вступишь в другую жизнь. Потому что быть и дальше таким, каким ты был до сих пор, и в такой жизни мотаться и мараться — это в пору разве что бесчувственному и жизнелюбцу вроде тех полурастерзанных воителей, которые изранены зверьми, изгрызаны, а все-таки просят, чтобы их оставили до завтра и в таком же виде бросили в те же когти и в ту же пасть.[3] Нет, ты взойди на немногие эти имена и если можешь стоять на них, стой, подобный тому, кто переселился на острова блаженных; [4] ну а если почувствуешь, что соскальзываешь, и что не довольно в тебе сил, спокойно зайди в какой-нибудь закоулок, который тебе по силам, а то и совсем уйди из жизни [5] — без гнева, просто, благородно и скромно, хоть одно это деяние свершив в жизни, чтобы вот так уйти. А помнить эти имена тебе очень поможет, если будешь помнить богов, и как они не того хотят, чтобы угодничали перед ними,[6] а того, чтоб уподоблялось им все разумное.[7] И чтобы смоковница делала, что положено смоковнице, собака — то, что собаке, пчела — что пчеле, человек — что человеку.[8]

9. Балаган, сеча,* перепуг, оцепенелость, рабство — и день за днем будут стираться те священные основоположения, которые ты, как наблюдатель природы,** представил себе и принял. А пора уж тебе так на все смотреть и так делать, чтобы сразу и с обстоятельствами справляться, как надо, и созерцание осуществлять,[1] и уверенность, рождающуюся из

знания всяческих вещей, хранить скрытой без скрытности. Нет, когда ты вкусишь простоты? когда значительности? когда распознания во всяком деле, что оно по естеству, каково его место в мире и на какое время оно рождено природой, из чего состоит, благодаря чему способно существовать и какие силы могут и давать его, и отнимать?

10. Паук изловил муху и горд, другой кто — зайца, третий выловил мережей сардину, четвертый, скажем, вепря, еще кто-то медведей, иной — сарматов.[1] А не насильники ли они все, если разобрать их основоположения? [2]

11. Как все превращается в другое, к созерцанию этого найди подход и держись его постоянно, и упражняйся по этой части, потому что ничто так не способствует высоте духа. Высвободился из тела и тот, кто сообразив,* что вот-вот придется оставить все это и уйти от человеческого, отдался всецело справедливости в том, в чем собственная его деятельность, а в прочем,** что случается, природе целого. А кто о нем скажет или что за ним признает [1] или сделает против него, этого он и в ум не берет, довольствуясь следующими двумя вещами: ныне по справедливости действовать, и ныне ему уделяемое — любить.*** А всякую суету и старания он отбросил и ничего не желает кроме того, чтобы в законе шествовать прямо и, шествуя прямо, следовать богу.[2]

12. Что нужды разгадывать, когда можно рассмотреть, что нужно сделать; и если усматриваешь, то ступать вперед благожелательно,* безоглядочно, а если не усматриваешь, то подождать и прибегнуть к тем, кто лучше других посоветует; а если другое что-нибудь этому мешает, то исходя из наличного подвигаться вперед рассудительно, держась того, что представляется справедливым. Ибо лучшее — достигать этого, и пусть ** неудача будет для тебя только в этом.[1] Покойное и вместе подвижное, легкое и вместе стойкое [2] — таков тот, кто во всем следует разуму.

13. Спрашивать себя сразу по пробуждении от сна: безразлично ли тебе будет, чтобы другой был справедлив и хорош? — будет безразлично.[1] А не забыл ты, что эти вот люди, напыщенно раздающие похвалы и хулу другим, таковы вот на ложе и за столом, и что они делают, чего избегают, за чем гонятся, что воруют, а то и грабят — не руками-ногами, а драгоценнейшей своей частью,[2] в которой, если она того захочет, являются верность, стыд, правда, закон и добрый гений.[3]

14. Природе, дающей все и все забирающей, человек образованный и скромный говорит: дай, что хочешь; бери, что хочешь. И говорит это не дерзко, а уважительно всего лишь и преданно.

15. Невелико уже то, что осталось. Живи будто на горе, потому что все едино — там ли, здесь ли, раз уж повсюду город-мир. [1] Пусть увидят, узнают люди, что такое истинный человек, живущий по природе. А не терпят, пусть убьют — все лучше, чем так жить.[2]

16. Больше вообще не рассуждать, каков там достойный человек, но таким быть.

17. Упорно представлять себе всю вечность и все естество, и что все частичное по сравнению с естеством — одно зернышко, а по времени — один поворот сверла.

18. Останавливаясь на всяком предмете, вообразить, каков он, когда уже распадается, в превращении и как бы в гниении и рассеянии, или как всякая вещь рождена, чтобы умирать.

19. Каковы те, кто ест, спит, покрывает, испражняется и прочее; затем, каковы самовластные,* горделивые, досадующие, порицающие свысока — а ведь немного перед тем, чему они только не рабствовали, и чего ради; и как немного спустя при том же будут.

20. Каждому благодатно то, что дает общая природа, и тогда благодатно, когда дает.[1]

21. «Жаждет влаги земля, жаждет высокий эфир» [1] — а мир жаждет сделать то, чему суждено стать. Вот я и говорю миру, что жажду и я с тобою. Не потому ли вместо «обычно делает» говорят «любит он это»? *

22. Либо ты живешь здесь и уже привык, либо уходишь отсюда и этого захотел; либо умираешь и уже отслужил. Кроме этого — ничего. Будь же весел.

23. Пусть тебе всегда ясно будет, что поле — оно вот какое,* и каким образом все, что здесь — то же, что и на вершине горы, на берегу моря и где угодно.[1] Увидишь, что все совершенно как у Платона: [2] устроил — говорит — себе загон на горе́ и доит блеющих.**

24. Ведущее, что у меня? и каким я же его сейчас делаю, и на что такое сейчас его употребляю? есть ли в нем сколько-нибудь ума? не отрешилось ли оно, не оторвано ли от общества? не растеклось, не смешалось ли оно с этой плотью настолько, чтобы следовать ее разворотам.[1]

25. Кто бежит от хозяина — беглый раб. А закон это хозяин, и беглый раб тот, кто его преступает. Так и тот, кто опечален, кто сердится и кто опасается чего-то, что * стало, становится, станет — чего-то, что повелел тот, кто управляет всем, а ведь это закон,[1] раз в нем концы всего, что кому уделено. И следовательно, тот, кто опасается, печалится или сердится — беглый раб.

26. Бросил семя в лоно и отошел, а там уж другая причина берется действовать, и является дитя. Из чего — какое! Или пищу, бросил в глотку, а там уж другая причина берется производить ощущения, устремления и вообще жизнь, силу и сколько еще всякого. Вот и рассматривать это столь прикровенно происшедшее * и силу эту видеть так же, как ту, что гнетет к земле или выносит вверх [1] — не глазами, но не менее ясно.[2]

27. Упорно воображать, как все то, что происходит теперь, происходило и прежде; и как будет происходить — так же воображать. Самому ставить перед своими глазами целые действия или похожие сцены, какие известны тебе либо по собственному опыту, либо из знания старины — скажем, весь двор Адриана, и весь Антонина, и весь двор Филиппа, Александра, Креза,[1] потому что и тогда все было то же, только с другими.

28. Представляй себе, что всякий, кто чем бы то ни было опечален или недоволен, похож на поросенка, которого приносят богам, а он брыкается и визжит. Таков и тот, кто лежа в постели молча оплакивает, как мы связаны с миром.[1] А еще, что только разумному существу дано следо-

вать добровольно за происходящим, потому что просто следовать — неизбежно для всех.[2]

29. Останавливаясь по очереди на всем, что делаешь, спрашивай себя, страшна ли смерть тем, что этого вот лишишься.

30. Когда задевает тебя чье-нибудь погрешение, сразу перейди от него к размышлению о том, какая у тебя сходная погрешность. Например, не полагаешь ли ты, что благо — деньги,* наслаждение или там слава, и так по разновидностям. Ибо скоро позабудешь гнев, когда натолкнешься на то, что тот — подневольный. Ну что ему поделать? Или отними от него, если можешь, то, что его приневолило.

31. Увидя Сатирона,* представляй себе Сократика или Евтиха или Гимена; увидя Евфрата, Евтихиона, представляй себе или Сильвана; если Алкифрона, то Тропеофора, а если Ксенофонта, то Критона или Севера;[1] на себя же самого поглядев, кого-нибудь из Цезарей представляй себе, и так в каждом случае. А потом поразмысли: где они теперь?[2] нигде или где-то там. Ты постоянно будешь видеть в человеческом дым и ничтожество, особенно если крепко запомнишь, что однажды превратившееся не будет больше никогда в беспредельности времен. Что — и в чем? ** Не достаточно ли тебе мирно преодолеть эту малость? Какого вещества, каких положений ты избегаешь? Да и что все это, как не упражнение для ума, который благодаря старательному рассмотрению природы видит то, что есть в жизни? Так держись, пока не усвоишь себе и это, как усваивает все здоровый желудок, как сильный огонь, который из всего, что ему ни брось, делает пламя и сияние.[3]

32. Пусть никому нельзя будет сказать о тебе по правде, что не прост[1] или не добротен. Нет, пусть лжет всякий, кто признает за тобой что-нибудь такое. А это всецело от тебя зависит, ибо кто мешает * быть добротным и простым? Ты только считай, что тебе не жить, если таким не будешь.[2] Вот и разуму решающему[3] ты чужд, пока не будешь таким.

33. Что можно сделать или наиболее здраво сказать в таком деле? Потому что, каково бы оно ни было, можно это сделать и сказать. И не отговаривайся, будто помеха у тебя.

Ты не прекратишь стенать до тех пор, пока не прочувствуешь: каково для сладострастника роскошествовать, таково для тебя из вещей, которые тебе подлежат и выпадают, делать то, к чему расположено человеческое устроение, потому что за усладу надо признавать все, что можно делать сообразно своей природе. А везде можно. Цилиндру[1] — тому не дано нестись везде в своем движении, так же и воде, и огню, и всему, чем управляет природа или неразумная душа — очень у них много преград и препон. А дух и разум чрез все, что стоит ему поперек, может идти так, как ему естественно и желательно. Так держи перед глазами ту легкость, благодаря которой разум пронесется чрез все, как огонь вверх[2] и камень вниз, как цилиндр под уклон. Более и не ищи ничего. Ведь и остальные преткновения либо относятся к телесному трупу, либо, если сам разум не признает их и не поддается, не ранят и не делают ровно никакого зла. Иначе бы всякий, претерпевающий это,* сразу бы стал дурен. Потому что во всех других устроениях, что бы ни случилось

с ними дурного, из-за этого сразу делается хуже само страдающее;[3] между тем человек, по правде говоря, становится даже лучше и достоин похвалы, если он правильно распоряжается тем, что ему выпадает. И вообще помни: тому, кто по природе гражданин, не вредит то, что не вредит городу; городу же не вредит то, что не вредит закону. А из тех так называемых бедствий ни одно не вредит закону. Ну, а не вредит закону, так ни городу не вредит, ни гражданину.[4]

34. В кого вгрызлись* истинные основоположения,[1] тому довольно и крайней малости, самого общеизвестного, чтобы вспомнить о беспечальности и бесстрашии. Сказал поэт о листьях: «ветер одни по земле развевает... Так человеки...»[2] Вот и дети твои — листва. Все то, что так убедительно шумит о тебе и тебя славит или, напротив, проклинает, или еще тайно хулит, насмехается — тоже листва. Такая же листва и то, что должно перенять молву о тебе. Ибо все они «в весенню рождаются пору»,[3] а там сорвет их ветер, и вот в лесах вещества[4] вместо них растут уже другие. Ну а недолговечность у всех одна, ты же гонишься или избегаешь всего так, словно оно вечное. Немного еще — и прикроешь глазки, а уж того, кто похоронит тебя, оплачет другой.

35. Здоровому глазу надо глядеть на все, что зримо, а не говорить «Зеленого мне!» Ибо это для больного глазами. И слух здоровый, и обоняние должны быть готовы что бы то ни было слушать и обонять. И желудку здоровому относиться к любой снеди так, как жернов относится ко всему, что велит ему перемалывать его устроение. Точно так же и здоровое разумение должно быть готово ко всему, что происходит; если же оно говорит: «Дети были б здоровы» или «Пусть все хвалят всё, что я делаю», так это глаз, ищущий зеленого, или зуб — нежного.

36. Нет такого счастливца, чтобы по смерти его не стояли рядом люди, которым приятна случившаяся беда. Был он положителен, мудр — так разве не найдется кто-нибудь, кто про себя скажет: «наконец отдохну* от этого воспитателя. Он, правда, никому не досаждал, но я-то чувствовал, что втайне он нас осуждает». Это о человеке положительном. А в нас сколько еще другого, из-за чего многие мечтают распроститься с нами! Ты как будешь умирать, помысли об этом; легче будет уйти, рассуждая так: ухожу из жизни, в которой мои же сотоварищи, ради которых я столько боролся, молился, мучился, и те хотят, чтобы я ушел, надеясь, верно, и в этом найти себе какое-нибудь удобство. Чего ж хвататься за дальнейшее здесь пребывание? Ты, конечно, не будь из-за этого менее благожелателен к ним, а сохрани свой нрав и уходи другом их, преданным и кротким. Но опять же и не так, будто тебя оттаскивают; нет, как у того, кто умирает тихо, душа легко выпрастывается из тела, таково должно быть удаление от этих людей. Ведь и с ними природа связала, соединила, а теперь, значит, отвязывает. Я и отвяжусь как от близких, однако, не упираясь, не приневоленно, потому что и это в сообразии с природой.

37. Приучись, что бы кто ни делал, по возможности спрашивать себя: куда ж он метит?* А начинай с себя, и прежде всех себя изучай.

38. Помни: приводящее в движение[1] — это то, спрятанное внутри; это

там убедительное слово,* там жизнь, там, скажем прямо, человек. Никогда не мысли заодно с ним облегающий его сосуд[2] и эти прилепленные к нему орудия — они вполне похожи на тесала; то и отличие, что приросли. Потому что вне причины, управляющей их движением или покоем, эти доли много ли ценнее, чем игла ткачихи, тростинка писца или кнут возницы?

ОДИННАДЦАТАЯ КНИГА

1. Свойства разумной души: самое себя видит, себя расчленяет, делает себя такой, какой хочет, плод свой сама же пожинает[1] (ведь плоды растений и то, что соответствует этому у животных, пожинают другие), приходит к своему назначению, когда бы ни поставлен был предел жизни. Тут не то, что в пляске, лицедействе или еще в чем-нибудь таком: вмешается что-нибудь — и все действо не завершено.[2] Нет, в любой части и где бы ее ни захватили, она делает полным и самодостаточным то, что сама себе положила, как будто говорит: что мое, то при мне. А еще она обходит весь мир и пустоту, его окружающую,[3] и его очертания,* распространяется на бесконечность времен, вмещая в себя и всеобщие возрождения после кругообращений;[4] и их она охватывает, обдумывает и узревает, что не увидят ничего особенно затейливого те, кто после нас, как не видали ничего особенно хитрого те, кто были до нас.[5] Нет, сорокалетний, если есть в нем сколько-нибудь ума, некоторым образом благодаря единообразию все уже увидел, что было и будет. Свойственны также душе разумной и любовь к ближнему, и правда, и стыд, и то, чтобы не предпочитать ничего себе самой, что свойственно и закону. Ничуть, таким образом, не различаются прямой разум[6] и прямая справедливость.

2. Пренебрежешь песней прелестной, пляской, двоеборьем,[1] если разделишь напевное звучание на отдельные звуки и о каждом спросишь себя: что, действительно он тебя покоряет? Так ведь отвернешься же! Вот и с пляской так, во всяком ее движении или покое; то же и с двоеборьем. В целом: за исключением добродетели и того, что от нее происходит,[2] не забывай спешить к составляющим, а выделив их, приходить к пренебрежению. Это же переноси на жизнь вообще.

3. Какова душа, которая готова, когда надо будет, отрешиться от тела, то-есть либо угаснуть, либо рассеяться, либо пребыть.[1] И чтобы готовность эта шла от собственного суждения, а не из голой воинственности, как у христиан,* — нет, обдуманно, строго, убедительно и для других, без театральности.[2]

4. Сделал я что-нибудь для общества — сам же и выгадал.[1] Пусть это будет у тебя под рукой и всякий раз является, и не прекращай никогда.

5. У тебя какое искусство?[1] — быть добротным. А может ли это хорошо * произойти иначе, как по правилам учения — тем ли, что относятся к природе целого, или же тем, что относятся к собственно человеческому устроению?

6. Сперва вывели трагедию в напоминание о том, что̀ случается, и что по природе это случается, и что, если в театре увлекаетесь этим, так не тяготитесь этим же самым в просторнейшем театре.[1] Вы же видите тут, что так и надо этому свершаться, и что сносят это и те, кто вопит «О-о, Киферон».[2] К тому ж некоторые вещи у сочинителей этих выражены дельно — вот, скажем, такое: «Пренебрегли детьми и мною боги — так есть и в этом смысл...», или опять же: «На ход вещей нам гневаться не след», или еще: «Сжинает жизнь, как будто зрелый злак», и сколько еще такого. После трагедии вывели древнюю комедию, полную воспитующей смелости и прямотой слова дельно напоминающую о том, что никому не пристало ослепление. Вот зачем Диоген[3] это перенял. После была некая * средняя комедия, и наконец новая — перенята ли она вообще зачем-нибудь или ** поскользнулась на усердии к подражанию — поди узнай.*** Ведь известно, что и эти кое-что дельно говорят, но общая-то задача таких произведений и драматического искусства — какую цель перед собой имела?

7. Каким образом ясно является уму, что нет в жизни другого положения, столь подходящего для философствования, как то, в котором ты оказываешься ныне.[1]

8. Ветка, отрубленная[1] от соседней ветки, непременно уж отрублена и от всего растения. Точно так человек, отщепленный от одного хотя бы человека, отпал уже от всей общности. Да ветку-то хоть другой отрубает, а человек сам отделяет себя от ближнего, если ненавидит и отвращается, а того не ведает, что заодно и от всей гражданственности себя отрезал. И тут — дар Зевеса, зиждителя общности: нам дано вновь срастись с соседом и вновь составить целое.[2] Ну конечно, если то, что сопряжено с таким разделением, будет случаться не раз, то, зайдя далеко,* произведет малосоединимое и маловосстановимое.** Да и вообще не одинаковы ветка изначально единорастущая и не изменившая единодушию и та, что наново привита после того, как была отрублена, — что бы там ни говорили садоводы. Единорастущий и не единомысленный! ***[3]

9. Те, кто становятся тебе поперек, когда ты идешь вперед сообразно прямому разуму,[1] от здравого деяния тебя не отвратят и твоей к ним благожелательности пусть не лишатся. Равно остерегайся двоякого: не того только, чтобы суждения и деяния твои были устойчивы, но также и того, чтобы оставаться мягким в отношении тех, кто собирался тебе помешать или как-нибудь еще досадить. Потому что бессильно и это, на них досадовать, точно так же как отступиться от своего дела или поддаться смятению. Ведь оставляют боевой строй оба — и тот, кто затрепетал, и тот, кто отчуждается от своего единоплеменника и друга по природе.

10. «Искусства выше всякая природа»[1] — оттого искусства и подражают природам.[2] А если так, то уж совершеннейшая и самая многообъемлющая из природ не уступит, думается, хоть бы и самой искусной сноровке. А так как все искусства делают более низкое ради высшего,[3] то и общая природа так же. Вот, вот где рождается справедливость,[4] а из нее возникают остальные доблести[5] — ведь не уследить нам за

справедливым, если станем небезразличны к средним вещам[6] или же будем легковерны, опрометчивы[7] и переменчивы.[8]

11. Раз уж * сами не приходят к тебе вещи, за которыми ты гонишься и от которых — также в смятении — бежишь, а это ты, некоторым образом, сам к ним приходишь, то пусть хоть суд-то твой о них успокоится[1] — тогда и они недвижны; ** и тебя нельзя будет увидеть ни гоняющимся, ни избегающим.

12. Сфера — самоточнейший *[1] образ души, когда она не тянется ни к чему и не съеживается внутрь, не рвется сеять ** и не садится,[2] а светится светом, в котором зрит истину всего[3] и ту, что в ней.[4]

13. Кто-то станет презирать меня? Его забота.[1] А моя забота, чтобы не случилось, что я сделал или сказал что-нибудь достойное презрения. Кто-то возненавидит? Его забота. А я, благожелательный и преданный всякому, готов и ему показать, в чем его недосмотр — без хулы, без намека на то, что вот-де терплю, а искренно и просто, как славный Фокион,[2] если, конечно, он не притворялся. Потому что надо, чтобы это внутри было и чтобы боги видели человека-несетователя по душевному своему складу, такого, который не кричит, как все ужасно. Потому что если * сам делаешь сейчас то, к чему расположена твоя природа, и приемлешь то, что сейчас угодно всеобщей природе, то какая беда тебе, человеку, поставленному на то, чтобы было через кого произойти всеобщей пользе?

14. Презирают друг друга, угождают * друг другу, и желая превосходить друг друга, покорствуют друг другу.

15. Сколько испорченного и показного в том, кто говорит: «Знаешь, я решил быть с тобой простым» — «Что ты, милый, делаешь? Незачем наперед говорить — объявится тут же,* должно, чтобы прямо на лице это было написано, чтобы это было ** прямо в голосе, чтобы прямо исходило из глаз — так любимый сразу все узнает во взгляде любящих. Вообще простой и добротный должен быть вроде смердящего, так, чтобы стоящий рядом, хочет или не хочет, приблизившись к нему, тут же это почувствовал. А старательность — простоте нож. Ничего нет постыднее волчьей дружбы.[1] Этого избегай всего более. Добротный, простой, благожелательный по глазам видны *** — не укроются.

16. А * наилучшим образом жить — сила эта у нас в душе, если мы безразличны к безразличному.[1] А безразличен будет, кто всякую вещь рассмотрит раздельно и в целом,** памятуя при этом, что ни одна из них сама о себе признания в нас не производит и не приходит к нам; нет, недвижны вещи, и это мы порождаем суждение о них и как бы записываем их в себе, хотя можно и не записывать, или, если как-нибудь вкрадутся, тут же стереть — ненадолго эта собранность,[2] а там уж закончена будет жизнь. Что ж тогда тяжкого, чтобы тут все обстояло хорошо? *** Если сообразно природе, радуйся и пусть **** тебе легко будет, а если против природы — поищи, что же сообразно твоей природе и к тому спеши, хотя бы и не было в том славы. Потому что всякому простительно искать своего блага.

17. Откуда пришло что-либо, из каких состоит вещей и во что превращается, и каково, превращаясь,* станет, и как никакого не потерпит зла.

18. И * во-первых: каково мое соотношение с ними [1] и что мы рождены друг для друга,[2] что я и в другом смысле рожден, чтобы защищать их, как бык или баран свое стадо.[3] А отправляйся вот от чего: если не атомы, то управляющая целым природа,[4] а если так, то худшее ради лучшего, а в последнем одно ради другого.[5] Второе: каковы они за едой, на ложе и прочее; [6] особенно же, какова принудительность, заложенная в их основоположениях,[7] да и самое это в каком ослеплении делают! [8] Третье: что если они делают это правильно, то не надо негодовать. Если же неправильно, то, разумеется, невольно и по неведению.[9] Потому что всякая душа не по своей воле лишается как истинного, так и того, чтобы ко всему относиться по достоинству.[10] Оттого-то им и тяжко слыть несправедливыми, жесткими, корыстными, вообще погрешающими в отношении ближних. Четвертое, что и сам ты много погрешаешь, что и сам такой же.[11] А если кое от каких погрешений воздерживаешься, то уж предрасположение, на них наводящее,** у тебя есть; [12] и разве что из-за трусости или славы домогаясь, или ради чего-нибудь еще дурного, воздерживаешься от подобных погрешений ты. Пятое: что и того, погрешают ли они, ты не постиг, потому что многое происходит по некоему расчету. И вообще многое надо узнать, прежде чем как-либо объявить, будто ты постиг чужое действие. Шестое, когда сетуешь чрезмерно, а то и страдаешь: что вся-то жизнь человека — такая малость; недолго еще, и все протянем ноги.[13] Седьмое: что не деяния их нам досаждают, потому что их деяния — в их ведущем,[14] а признания наши.[15] Так что убери их,[16] соизволь оставить суждение, как, мол, это ужасно — и гнев прошел. Как убрать? Сообразив, что не постыдно.[17] Потому что если не одно только постыдное — зло, то ты обречен на множество погрешений, на то, чтоб и разбойником стать и кем угодно.[18] Восьмое: насколько тяжелее то, что приносит гнев и печаль из-за чего-либо, чем само то, из-за чего мы гневаемся и печалимся.[19]

Девятое: что благожелательность непобедима, когда неподдельна, когда без улыбчивости и лицедейства. Ну что самый злостный тебе сделает, если будешь неизменно благожелателен к нему, и раз уж так случилось, станешь тихо увещать и переучивать его [20] мягко в то самое время, когда он собирается сделать тебе зло: Нет, детка, не на то мы родились; мне-то вреда не будет, а тебе, детка, вред.[21] И показывать ловко в общем виде, что оно вот как обстоит, что и пчелы так не делают и вообще все, кто по природе скопом живут.[22] И чтоб ни насмешки тайной не было, ни брани, нет — любовно и без ожесточенья в душе. И не так, словно это в школе, не с тем, чтобы другой, став рядом, изумился, а обращаться к нему одному, хоть бы и окружали вас какие-нибудь еще люди. Эти девять главных положений помни, как если бы ты получил их в дар от Муз. И начни наконец быть человеком, покуда жив. Надо равно остерегаться гневаться на них, угождать им, потому что необщественно как то, так и другое, и вред приносит. И пусть в гневе будет под

рукой,[23] что мужественность не в гневе и что быть тихим и нестроптивым и более человечно, и более по-мужески; и что у такого сила, крепость и мужество — не у того, кто сетует и недоволен. Ибо насколько это ближе к нестрастию,[24] настолько же к силе. И как печаль — у слабого, так и гнев, потому что оба поранены и сдаются.[25] — А если угодно, возьми еще десятый дар от Мусагета: [26] не думать,*** что дурные должны погрешать — это безумие, ибо такое невозможно.[27] Ну а допускать, чтобы они с другими **** были такие, требуя, чтобы они не погрешали против тебя — это не по-доброму и в духе тирана.

19. Постоянно остерегаться четырех разворотов [1] ведущего и, как изловишь себя, тут же стирать, приговаривая всякий раз так: это видение не из необходимых; это нарушает общность; это не от себя ты собираешься говорить, а нет ничего более нелепого, чем говорить не от себя. Ну а четвертое — то, за что себя самого так выбранишь: это у тебя от поражения и покорности божественнейшего твоего надела перед бесчестнейшим и смертным телесным уделом с его толстыми наслажденьями.* [2]

20. Твое дыханье [1] и все огненное, сколько туда подмешано, хоть и стремятся по природе вверх, однако, подчиняясь построению целого, удерживаются здесь, в соединении. Так и все земляное в тебе и влажное, хоть и стремятся вниз, однако подняты и занимают то место, которое отвела им их природа. Таким образом, и стихии слушаются целого, и куда их поставили, там они вынуждены * стоять, пока не будет дан знак оттуда,[2] что пора им идти врассыпную. Что ж, не ужасно ли это, чтобы разумная твоя часть была единственным, что не подчиняется и сетует на свое место? А ведь ей-то насильно ничего не приказывают — только то, что по ее природе. И она не выдерживает и даже затевает мятеж, ибо движение к несправедливости, разнузданности, гневу, печали, страхам — не что иное, как отступничество от природы. И когда ведущее негодует хоть на что-нибудь из происходящего, и тогда оно оставляет свое место, потому что ведущее устроено ради равенства ** и богопочитания не меньше, чем ради справедливости. Ведь и они среди видов благообщности, и, пожалуй, старшие из правых деяний.[3]

21. У кого нет в жизни всегда одной и той же цели, тот и сам не может во всю жизнь быть одним и тем же. Сказанного не достаточно, если не добавишь и то, какова должна быть эта цель. Ибо как сходно * признание не всего того, что там представляется благами большинству, а только вот таких, именно общих, благ, так и цель надо поставить себе именно общественную и гражданскую. Потому что, кто направит все свои устремления к ней, у того и все его деяния станут сходны, и оттого сам он всегда будет тот же.

22. Мышь с гор и домашняя, и как первая убегает в страхе.[1]

23. Сократ и основоположения толпы называл чудищами, детскими ужасами.[1]

24. Лакедемоняне чужестранцам, пришедшим на торжество, ставили сиденья в тени, а сами садились как попало.[1]

25. Сократ так сказал Пердикке,[1] почему не идет к нему: чтобы не

погибнуть наихудшей погибелью, а именно быть облагодельствованным без возможности облагодетельствовать в ответ.

26. В Эфесских *[1] письменах содержалось наставление непременно хранить память об одном из древних, державшихся добродетели.

27. У Пифагорейцев — на рассвете глядеть на небо, чтобы напомнить себе о тех, кто всегда делает свое дело все так же и все тем же образом, а еще о порядке, о чистоте, о наготе. Звезды не прикрываются.

28. Как Сократ подвязал овечью шкуру, когда жена его Ксантиппа ушла, захватив его накидку. И что Сократ сказал друзьям, смутившимся и отпрянувшим от него, когда они увидели его в таком одеянии.[1]

29. В письме и чтении не станешь властвовать прежде, чем побудешь подвластным. В жизни тем более так.[1]

30. Рабом рожден — и бессловесен ты.[1]

31. Во мне же смеялось
Милое сердце.[1]

32. Тяжкие бросят слова, хуля самое добродетель.[1]

33. Безумен, кто ищет смокву зимой. Кто ищет свое дитя, когда больше не дано, таков же.[1]

34. Ребенка ли своего ласкаешь, надо, говорил Эпиктет, произносить про себя: Умрет, может быть, завтра. Так ведь дурной знак! А он: Ничуть не дурной, раз обозначает одно из дел природы. Или когда колос сжинают, тоже дурной знак? [1]

35. Виноградная завязь, гроздь, изюмины — все превращения, и не в небытие, а в не-ныне-бытие.[1]

36. Вольную волю не приневолит никто. Так Эпиктет.[1]

37. Он [1] говорил, что нашел * искусство соглашаться и в области устремлений сберегать осмотрительность, чтобы небезоговорочно,[2] чтобы общественно, чтобы по достоинству; [3] от желаний совсем воздерживаться,[4] а к уклонению не прибегать ни в чем из того, что не от нас зависит.

38. Так ведь не за что-то там боремся — говорил он [1] — а за то, сходить с ума или нет.[2]

39. Сократ говорил: [1] Хотите ли, чтобы в вас была душа разумных или неразумных? — Разумных. А каких разумных, здоровых или негодных? — Здоровых. Что же вы этого не ищете? — Обладаем. — Откуда же тогда ваше противоречие и небезразличие? [2]

ДВЕНАДЦАТАЯ КНИГА

1. Все, к чему мечтаешь прийти со временем, может быть сейчас твое, если к себе же не будешь скуп, то есть если оставишь все * прошлое, будущее поручишь промыслу и только с настоящим станешь справляться праведно и справедливо. Праведно — это с любовью к тому, что уделяет судьба, раз природа принесла тебе это, а тебя этому. А справед-

ливо — это благородно и без обиняков высказывая правду и поступая по закону и по достоинству.[1] И пусть не помешает тебе ни порок чужой, ни признание,[2] ни речи, ни, конечно же, ощущения этой наращенной тобою плоти — страдает, так ее забота.[3] И когда бы ни предстоял тебе выход — если ты оставишь все остальное и, почитая единственно свое ведущее и то, что в тебе божественного,[4] не того станешь бояться, что надо когда-то прекратить жизнь, а что так и не начнешь никогда жить по природе,[5] тогда будешь ты человек, достойный своего родителя-мира,[6] а не чужестранец в своем отечестве,[7] изумляющийся как неожиданности тому, что происходит изо дня в день, и от чего только не зависящий.

2. Бог всякое ведущее видит помимо вещественного сосуда,[1] кожуры, нечистоты. Ведь единственно умственным своим он касается единственно того, что истекло туда и изведено из него же.[2] Так вот, если и ты приучишься это делать, избавишься от немалого напряжения. Ибо кто не смотрит на облегающие нас телеса, неужели станет рассматривать одежду, дом, славу, все эти покровы и подмостки [3] и терять покой?

3. Три вещи, из которых ты состоишь: тело, дыханье, ум.[1] Из них только третье собственно твое,[2] остальные твои лишь в той мере, в какой надо тебе о них заботиться. Если отделишь это * от себя, то есть от своего разумения, все прочее, то, что они говорят или делают, или все, что ты сам сделал или сказал, и все, что смущает тебя как грядущее, и все, что является от облегающего тебя тела или же прирожденного ему дыхания [3] — без твоего выбора,[4] и все, что извне приносит вокруг тебя крутящийся водоворот, так чтобы изъятая из того, что подвластно судьбе, умственная сила жила чисто и отрешенно сама собой, творя справедливость, желая того, что выпадает, и высказывая правду; если отделишь — говорю я — от ведущего то, что увязалось за ним по пристрастию,[5] а в отношении времени то, что потом, как и то, что уже было, и сделаешь себя похожим на Эмпедоклов [6] «сфер округленный, покоем своим и в движении ** гордый» и будешь упражняться единственно в том, чтобы жить, чем живешь — иначе говоря, настоящим, так хоть оставшееся-то тебе до смерти можно прожить невозмутимо и смело,*** в мире со своим гением.

4. Я часто изумлялся, как это всякий себя больше всех любит, а свое признание [1] о себе же самом * ставит ниже чужого. Вот если бы бог стал с кем-нибудь рядом или проницательный учитель, и велели бы ничего не думать и не помышлять без того, чтобы, чуть осознав,** это и вслух произнести, так ведь никто этак и дня не выдержит. Значит мы больше, чем самих себя, почитаем, что там про нас думают те, кто по соседству.

5. Как же это боги, устроившие все прекрасно и человеколюбиво, не усмотрели единственно того, что некоторые люди — притом самые надежные, как бы вверившие божеству наибольшие залоги и столь сжившиеся с божеством своими праведными делами и священнодействиями — как только умрут однажды, больше уж не родятся, а угасают всесовершенно? Так вот, если уж это и так, знай, что если бы надо было, чтоб было както иначе, то они бы так и сделали. Потому что если бы это было справедливо, то было бы и возможно; и если бы по природе было, при-

несла бы это природа. А что это не так, если уж оно не так, это тебе залогом, что и не надо, чтоб было так. Сам же видишь, как в этом лжеискании споришь с богом, а ведь мы с богами так не разговаривали бы, не будь они наилучшими и наисправедливейшими. А если так, они бы в мироустроении не допустили несправедливость или безрассудную небрежность.

6. Приучайся, хоть и не думаешь уже овладеть. Вот и левая рука, во всем по непривычке праздная, узду держит крепче правой — к этому приучена.

7. Каким быть и душой, и телом надо, когда схватит смерть; про краткость жизни, зев вечности позади и впереди, бессилие всякого вещества.[1]

8. Помимо кожуры созерцать причинностное,[1] отнесенность деяний. Что боль, наслаждение; что смерть, слава. Кто виноват, если лишил себя досуга.[2] Что никому другой не помеха.[3] Что все — признание.[4]

9. А распоряжаться основоположениями надо * как в двоеборье,[1] не как на поединке, потому что у того выбьют меч, орудие его, и он убит, а у этого рука при себе, и ничего не надо, знай сгибай.

10. На такие дела * смотреть, разделяя их на вещество, причинное, соотнесенность.

11. О том, какова * власть человека не делать ничего, кроме такого, что будет одобрено богом, и принимать все, что бог ему уделяет. Сообразие с природой.**

12. Ни на богов нельзя сетовать (они-то не погрешают ни вольно, ни невольно), ни на людей (эти не иначе, как невольно[1]). Сетовать, выходит, не на кого.

13. Как смешон и странен, кто изумляется чему бы то ни было, что происходит в жизни.[1]

14. Либо судьба с ее необходимостью *[1] и нерушимый порядок, либо милостивый промысел, либо беспорядочная мешанина случайного. Так вот, если нерушимая необходимость — что ты противишься ей? если промысел, допускающий умилостивление, — будь достоин божественной помощи. Если же не предводимая никем мешанина, ликуй, что средь волн таких в самом же тебе есть ведущий ум.[2] И если понесут тебя волны, пусть твое тело несут или дыхание[3] и прочее — ума не унесут.

15. Или пламя светильника[1] светит, пока не погасят его, и не теряет сияния, а истина, что в тебе, справедливость и благоразумие — угаснут прежде?

16. Если кто наводит на представление, будто погрешает: да точно ли я знаю, что это погрешение? А если и погрешил, то сам же свершил над собой суд;[1] и как это похоже на то, чтобы себе самому разодрать глаза.[2] И еще: кто не хочет, чтобы дурной погрешал, похож на того, кто не хочет, чтобы сочилась смоква,[3] выросшая на смоковнице; хочет, чтобы младенцы не ревели, не ржал конь и прочие неизбежности. Ну а что тому делать, раз состояние его такое?[4] Состояние излечи, если ты такой проворный.

17. Не надлежит[1] — не делай; не правда — не говори. Пусть твое устремление будет устойчиво во всем.*

18. Всегда смотреть так: а что оно такое — то, что производит твое представление, и разворачивать его, разбирая на причинное, вещественное, соотнесенность и время, в пределах которого должно будет ему прекратиться.

19. Почувствуй же наконец, что есть в тебе нечто более мощное и божественное, чем то, что страсти производит или вообще тебя дергает.[1] Каково сейчас мое разумение? страха нет ли? подозрений? вожделения нет? чего-нибудь еще такого?

20. Во-первых, без случайности и с соотнесением.[1] Второе, чтобы это не возводилось к чему-либо другому кроме общественного назначения.

21. Что немного еще, и будешь никто и нигде; так и ничто из того, что теперь видишь, и никто из тех, кто теперь живет. Ибо от природы все создано для превращений, обращений и гибели, чтобы по нем рождалось другое.

22. Что все — от признания,[1] а оно от тебя зависит. Так вот, сними, когда захочешь, признание — и все, как у того, кто в море зашел за выступ: тишина, спокойствие, ровные воды залива.

23. В отдельности любая деятельность, если она часом прекращена,[1] ничуть не страдает постольку, поскольку она прекратилась. И тот, кто сделал это деяние, никак не пострадал постольку, поскольку оно прекратилось. Точно так же и совокупность всех деяний, каковой является наша жизнь,[2] если прекратится в свой час, то никак не страдает постольку, поскольку она прекратилась. И тот, кто прекратил в свой час эту цепочку, не получил зла в своем укладе. А час и предел дает природа, иногда собственная, если в старости, и уж всегда — общая, части которой превращаются, а мир в целом пребывает юным и цветущим.[3] А всегда прекрасно и своевременно все, что полезно целому. Так вот прекращение жизни никому не зло, потому что оно не постыдно,[4] раз не по нашему выбору,[5] и необщественного не содержит. А благо оно потому, что своевременно и приносит пользу целому, а целое его приносит. Так и богоносец тот, кто несет себя путями бога и уносится собственным умом на эти пути.[6]

24. Держать под рукой тройственное. Применительно к тому, что делаешь: не наугад[1] ли и не иначе ли, чем делала бы сама правда? А применительно к приходящему извне — что оно либо случайно, либо от промысла,[2] и что нельзя ни на случайность сетовать, ни промысел обвинять. Второе вот что: каково все от семени * до одушевления и от одушевления до того, как отдаст душу, и смешение из чего здесь и распад во что.[3] Третье: если очутившись вверху ** глянешь на людское,[4] увидишь,*** какая тут поворотливость,[5] а вместе и то приметишь, какова заселенность воздуха и эфира;[6] а еще, что сколько бы раз ни поднялся, увидишь одно — кратковечное, единообразное.[7] Чем ослеплены!

25. Выбрось признание — и спасен. А где тот, кто мешает выбрасывать?

26. Когда трудно переносишь что-нибудь, ты, значит, позабыл, что

все происходит по природе целого и что погрешность — чужая, а еще о том, что все происходящее всегда так происходило, будет происходить и повсюду происходит сейчас; о том, каково родство человека со всем человеческим родом — тут не кровь и не семя, а общность разума. И о том еще позабыл ты, что разум каждого — бог,[1] и проистек оттуда;[2] о том, что ни у кого ничего нет собственного,[3] но и ребенок твой, и твое тело, да и сама-то душа оттуда пришла; о том, что все признание;[4] о том, что всякий жив только в настоящем и только его теряет.[5]

27. Упорно показывать себе тех, кто сверх меры роптал на что-нибудь; тех, кто дошел до верха в великих успехах, несчастьях, ненависти или другой какой-нибудь судьбе. Затем посмотреть: теперь где все это? дым да зола, слова, а то и не слова. Пусть и всякое такое подумается, вроде как Фабий Катуллин в деревне, Лузий Луп в садах, Стертиний в Байях, и Тиберий на Капри, и Велий Руф[1] и вообще всякое небезразличие[2] от пустых мнений; и как недорого стоит вся эта напряженность, и насколько достойнее философа при данной вещественности являть себя просто справедливым, здравомысленным, следующим богу. Потому что нет хуже, чем ослепление, неослепительно ослепленное.[3]

28. К любопытствующим: «где ты богов видел и откуда взял, что существуют они, чтобы так их почитать?» Ну, во-первых, и глазами можно их видеть.[1] Кроме того, я и души своей не видал, а ведь чту же ее.[2] Так и с богами: в чем вновь и вновь испытываю силу их, чрез то постигаю, что они существуют, и вот благоговею.

29. Спасение жизни — всякую вещь рассматривать вполне, что она есть и что в ней вещественное, а что причинное. И от всей души поступать справедливо и правдиво говорить. Что остается, кроме как вкусить жизни человека, связующего одно благое деяние с другим так, чтобы и малейшего зазора между ними не оставалось?

30. Един свет солнца, хоть и загораживают его стены, горы, тысячи других вещей. Едино общее естество, хоть и перегорожено тысячами качественно различных тел. Едина душа, хоть и на тысячи разгорожена пород и особых очертаний. Едина разумная душа, хоть и кажется, что она различена. Так вот, одна часть упомянутого, как дыхание[1] и предметы, бесчувственны и не расположены друг к другу, но даже и в них есть ум * и тяготение к одному и тому же.[2] А уж разумная тяга возникает ** особенно к единоплеменному,[3] и установившись, не преграждается общестрастие.[4]

31. Ну что ты ищешь: жить долее? или ощущать? устремляться? вырасти? и вновь перестать? разговаривать? раздумывать?[1] Что тебе тут кажется достойным грусти, чтобы тосковать о нем? Если же порознь презирать все это легко, то подойди напоследок к тому, чтобы следовать разуму и богу. Но противоречит такому почитанию * досада, что вот из-за смерти лишишься всего этого.[2]

32. Какая доля беспредельной и зияющей вечности уделена судьбой каждому? Как скоро она исчезает в вечности. А целого естества какая часть? и какая от души в целом? От целой земли, на каком клочке ты бродишь? Подумай обо всем этом и считай только то великим, чтобы

поступать, как ведет тебя твоя природа, а что общая природа приносит, то сносить.[1]

33. Как распоряжается собой ведущее? Ведь в этом все. А остальное, либо оно по твоему выбору, либо без выбора[1] — мертвое, дым.

34. Презрение к смерти сильно подкрепляется тем, что и те, кто считает наслаждение благом, а боль злом, смерть все-таки презирали.[1]

35. Кому своевременность — единственное благо, для кого равно, совершить ли больше деяний сообразно с прямым разумом[1] или же меньше;[2] кому безразлично, созерцать ли мир большее или меньшее время, тому не страшна и смерть.

36. Человек! Ты был гражданин этого великого града.[1] Неужели небезразлично тебе, что не пять лет,*[2] раз сообразие с законом[3] у всех равно? Что же тут страшного, если тебя высылает из города не деспот, не судья неправедный, но введшая тебя природа? Словно комедианта отзывает с подмостков занявшийся им претор.[4] «Но я же сыграл не все пять частей, три только». — Превосходно; значит в твоей жизни всего три действия.[5] Потому что свершения определяет тот, кто прежде был причиной соединения, а теперь распадения, и не в тебе причина как того, так и другого. Так уходи же кротко, ведь и тот, кто тебя отзывает, кроток.[6]





ПРИЛОЖЕНИЯ

ОТ РЕДАКЦИИ

«Размышления» — это личные записи римского императора Марка Аврелия Антонина, сделанные им в 70-е гг. II в. н. э. Они отражают упорное стремление Марка Аврелия руководствоваться в своем мироощущении стоическим учением. Благодаря исключительному положению Марка Аврелия и его развившемуся литературному дарованию этот документ, позволяющий (редчайший случай в истории античной литературы!) наблюдать не столько даже личную жизнь, сколько напряженную личную работу над освоением достижений многовековой стоической традиции, стал впоследствии одним из наиболее читаемых памятников мировой литературы. Книги имеют свою судьбу — эта книга, можно сказать, создана судьбой.

В настоящем издании читателю предлагается новый перевод «Размышлений» Марка Аврелия, выполненный А. К. Гавриловым. При ознакомлении с переводом рекомендуется постоянное обращение к экзегетическому комментарию Яна Унта, поясняющему содержание текста, особенно в смысле истории идей; такое обращение тем более настоятельно, что текст насыщен специальной стоической терминологией, которая в тексте Марка Аврелия (а следовательно, и в переводе) не растолковывается, зато может быть отлично разъяснена благодаря изобилию фрагментов Древней Стои, текстам Эпиктета и др. В этой же связи читателю, приступающему к чтению памятника, полезно предварительно ознакомиться с указателем важнейших понятий и терминов, выявляющим те характерные слова и словоупотребления, которые особенно остро нуждались в комментарии.

Текстологические примечания, составленные переводчиком, дают отчет в том, какой именно текст воспроизведен в переводе и разъясняется в комментарии. Приняв их во внимание, заинтересованный читатель может увереннее предпринять сопоставление предлагаемого перевода с другими — русскими или иностранными — переводами, что вполне естественно для этого памятника, текстология и самый жанр которого создает множество трудностей.

Арабские цифры в тексте «Размышлений» указывают на экзегетический комментарий, звездочки — на текстологические примечания. Отыскивается как то, так и другое по номеру книги и записи в традиционной нумерации.

Статья А. И. Доватура «Римский император Марк Аврелий Антонин» характеризует эпоху, биографические обстоятельства и государственную деятельность римского императора (генеалогическая таблица и хронологический указатель полезны для быстрого обзора этого материала). В статье Яна Унта «„Размышления“ Марка Аврелия как литературный и философский памятник» анализируется состав, происхождение и назначение памятника; там же дан очерк основных понятий стоической философии, знакомство с которыми необходимо для адекватного восприятия

текста. Той же цели служат указатели имен и цитат и упомянутый уже Указатель важнейших терминов, встречающихся в тексте Марка Аврелия. Все указатели настоящего издания составлены Яном Унтом.

Записи Марка Аврелия неоднократно — полностью и частично — переводились на русский язык. Истории этих переводов и обзору перипетий русской рецепции памятника посвящена статья А. Гаврилова «Марк Аврелий в России»; там же выясняются принципы, положенные в основу нового перевода.

Статья «Римский император Марк Аврелий Антонин», помещенная в настоящем томе, оказалась одной из последних работ А. И. Доватура (1897—1982), который наряду с университетским преподаванием и исследовательской деятельностью более 50 лет занимался переводами с древних языков: переводил сам, правил переводы других, организовывал коллективные работы. К редактированию настоящего тома Аристид Иванович отнесся любовно и строго: личность Марка Аврелия, по всей видимости, выдержала испытание его дисциплинированного и критичного ума. Общая с учителем работа теперь становится для младших участников не только драгоценным воспоминанием, но и залогом единства в отношении к филологическому труду.

Редакция приносит благодарность рецензентам М. Е. Сергеенко и М. Л. Гаспарову, которые сообщили участникам ряд полезных замечаний, а также Л. В. Андреевой (Эрмитаж), давшей ряд советов при подборе иллюстраций. Неизмеримо многим в смысле техники комментирования и основных филологических приемов настоящая книга обязана университетскому преподаванию Я. М. Боровского и А. И. Зайцева.



А. И. Доватур

РИМСКИЙ ИМПЕРАТОР МАРК АВРЕЛИЙ АНТОНИН

Тот, кого история знает как императора Марка Аврелия Философа, родился в Риме 26 апреля 121 г. н. э. и был сыном Анния Вера и Домиции Луциллы. Сначала он носил имя своего прадеда со стороны матери (Марк Анний Катилий Север). После внезапной смерти отца, занимавшего должность претора, мальчика взял к себе дед со стороны матери Марк Анний Вер и усыновил его; в это время мальчик носил имя Марк Анний Вер.

Уже в силу своего рождения в высшем кругу римского общества Марк должен был получить определенное образование. Согласно воле материнского деда он обучался не в школе, а дома. Нам известны имена тех, кто давал ему элементарное образование, а также тех, кто обучал его греческой грамматике (Александр из Котиэя) и латинской грамматике (Трозий Апер, Полион, Эвтихий Прокул). В своей книге (1, 6) Марк упоминает о Диогнете, который вводил его в философию и одновременно обучал живописи. Этот учитель, по словам самого Марка, освободил своего ученика от суеверий и заставлял его писать диалоги. По совету того же учителя будущий император под влиянием усвоенных им философских воззрений начал спать на голых досках, покрываясь звериной шкурой.

Император Адриан, очень любивший юношу, называл его, — намекая на его имя Вер («правдивый») и на его правдивость — Вериссимом («правдивейший»). В пятнадцатилетнем возрасте Марк получил мужскую тогу (toga virilis).

Вскоре Марк стал в близкие отношения к императорской фамилии: в 138 г. умер усыновленный бездетным Адрианом Луций Элий Вер. Адриан усыновил дядю Марка — Тита Аврелия Фульва Бойония Аррия Антонина (это будущий император Антонин Пий) с условием, чтобы тот в свою очередь усыновил двоих — своего племянника Марка и сына умершего Луция Элия Вера, носившего то же имя, что и его отец. После усыновления Марк стал называться Марк Элий Аврелий Вер.

Еще при жизни Адриана Марк, несмотря на свой юный возраст, был намечен в квесторы, а через полгода после смерти Адриана вступил в должность квестора (5 декабря 138 г.), т. е. начал практически заниматься административной деятельностью.

В том же году он был помолвлен с Фаустиной, дочерью императора Антонина Пия, преемника Адриана на престоле.

Квестура была должностью, открывавшей ее носителю доступ в сенат и возможность получения всех высших должностей и разного рода почетных званий. Еще в качестве квестора он был намечен Пием в консулы на будущий 140 год и объявлен цезарем. В 140 г. Марк стал в первый раз консулом. По воле Пия и против своего желания он еще в 139 г. переселился на Палатинский холм в domus Tiberina, чтобы жить в непосредственной близости к императору.

Несмотря на высокое положение и участие в делах правления, Марк не прерывал своих научных занятий. Он получал высшее образование в том виде, в каком тогда его получали в высшем римском обществе. Реторика была обязательной, притом главной частью этого образования. Руководителем его в латинском красноречии был Фронтон, а в греческом Герод Аттик. Философии обучали Марка платоник Александр и перипатетик Клавдий Север; стоик Аполлоний из Халкедона безусловно общался с Марком после 146 г., но, скорее всего, был вызван Пием в Рим в более раннее время и, следовательно, участвовал в обучении Марка.

В 145 г. Марк вторично был консулом, вместе с Пием. Сразу же после этого вторичного консульства был оформлен брак Марка с Фаустиной.

Около этого времени Марк, в возрасте 25 лет, решительно отвернулся от занятий реторикой и обратился к философии. Уважение к философии и к философам питали и предшественники Марка (Адриан, Пий), но ни у одного из них не обнаруживается такой горячей привязанности к философским учениям, какая была у Марка к стоическому учению.

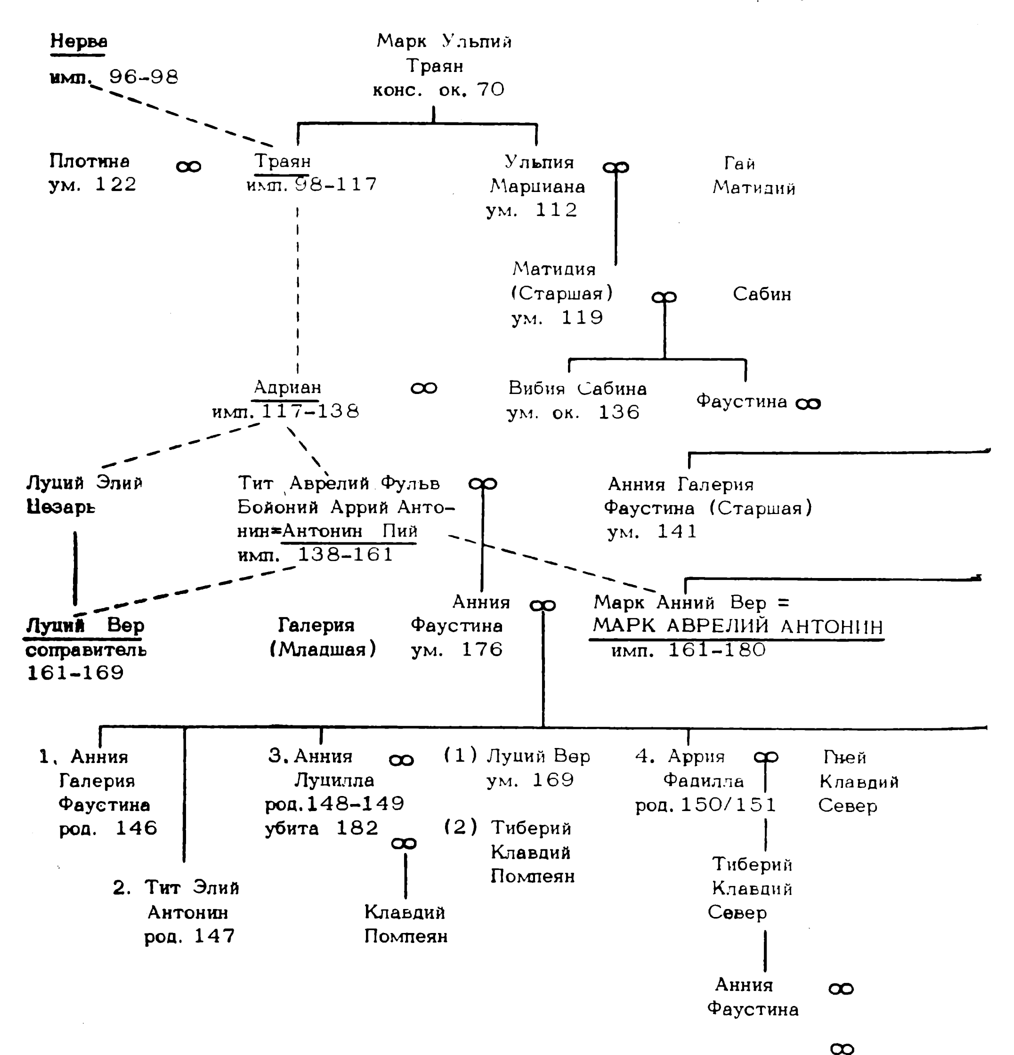
Главным учителем Марка в философии был Квинт Юний Рустик, который вложил ему в руки сочинения Эпиктета. Имеются сведения и о других философах, вызванных для Марка в Рим. Руководителем Марка в изучении гражданского права был знаменитый юрисконсульт Л. Волузий Мециан.

О жизни Марка в 141—161 гг. мы почти ничего не знаем. 1 января 161 г. Марк вступил в свое третье консульство вместе с приемным братом. В марте того же года скончался император Антонин Пий и началось совместное правление Марка Аврелия с Луцием Вером, продолжавшееся до января 169 г.

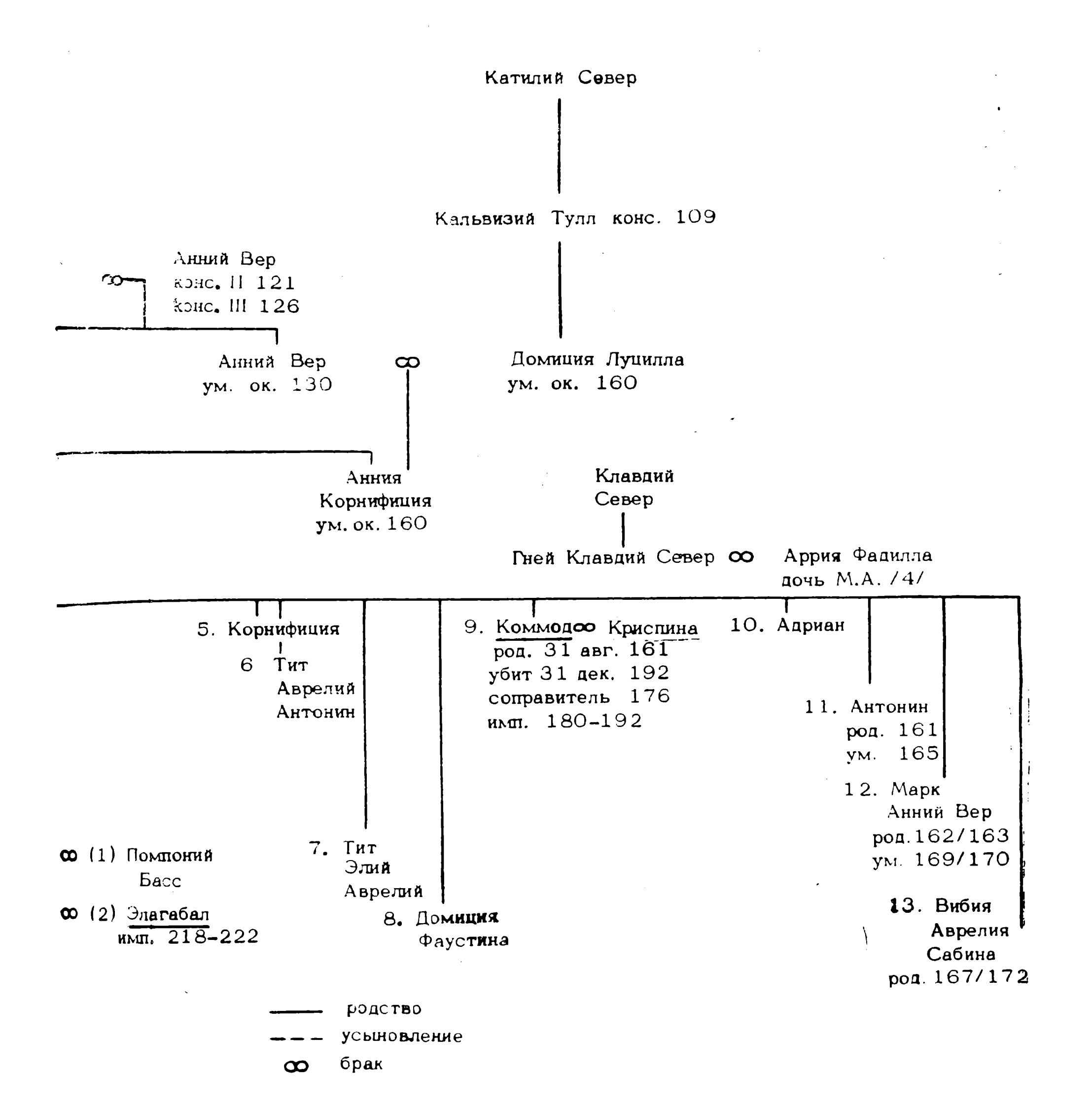
В сущности Луций Вер, брат Марка Аврелия по усыновлению, не был для Марка большой опорой в делах правления, так что и время совместного царствования двух императоров немногим отличалось от последовавшего затем времени единоличного правления Марка. Кроме Парфянской войны, во время которой номинальным главнокомандующим действовавшей римской армии был Луций Вер, его имя не связывается ни с каким большим государственным делом. Действительным правителем империи был Марк.

Не будем перечислять в хронологическом порядке полученные Марком Аврелием, уже носителем верховной власти, те почетные звания, какие обычно выпадали на долю римским императорам. Достаточно будет отметить, что Марк уже не брал на себя консульство, но несколько раз

АНТОНИНЫ


Нерва
имп. 96-98
Марк Ульпий
Траян
конс. ок. 70
Плотина
ум. 122
Траян
имп. 98-117
Ульпия
Марциана
ум. 112
Гай
Матидий
Матидия
(Старшая)
ум. 119
Сабин
Адриан
имп. 117-138
Вибия Сабина
ум. ок. 136
Фаустина
Луций Элий
Цезарь
Тит Аврелий Фульв
Бойоний Аррий Анто-
нин=Антонин Пий
имп. 138-161
Анния Галерия
Фаустина (Старшая)
ум. 141
Луций Вер
соправитель
161-169
Галерия
(Младшая)
Анния
Фаустина
ум. 176
Марк Анний Вер =
МАРК АВРЕЛИЙ АНТОНИН
имп. 161-180
1. Анния
Галерия
Фаустина
род. 146
2. Тит Элий
Антонин
род. 147
3. Анния
Луцилла
род. 148-149
убита 182
(1) Луций Вер
ум. 169
(2) Тиберий
Клавдий
Помпеян
Клавдий
Помпеян
4. Аррия
Фадилла
род. 150/151
Гней
Клавдий
Север
Тиберий
Клавдий
Север
Анния
Фаустина

—ГЕНЕАЛОГИЧЕСКАЯ ТАБЛИЦА



получал трибунские полномочия, несколько раз после побед получал почетный титул imperator; после окончания Парфянской войны он справил триумф совместно с Луцием Вером; другой триумф состоялся в 177 г. по случаю побед над северными племенами.

В дальнейшем наше внимание привлекают к себе три вопроса: 1) каков был умственный, нравственный и практический багаж, с каким приступил Марк к управлению империей; 2) в каком состоянии досталось ему Римское государство; 3) в чем состояла деятельность Марка как императора.

На основании имеющихся у нас данных о жизни Марка до вступления его во власть мы можем, прежде всего, заключить, что он, получивший прекрасное реторическое и философское образование, был одним из образованнейших людей своего времени. Раннее приобщение к государственным делам не позволяет думать, будто Марк стал во главе обширного государства неожиданно для себя и неподготовленным. Его записки, набросанные в последние годы жизни, отражают, конечно, те мысли, какие вырабатывались в его сознании в течение всей его сознательной жизни и зрели в нем задолго до того, как получили оформление в его книге. Не будет слишком опрометчивой попытка извлечь из книги Марка данные, отражающие воззрения сорокалетнего человека, уже давно предназначенного стать носителем верховной власти, на его роль главы государства и подобающий ему образ действий.

Безусловно правы те, кто называет Марка философом на троне. Такое определение, однако, нуждается в уточнении, которое прежде всего сведется к ограничению в двух отношениях. Во-первых, Марк не был самостоятельным мыслителем, разрабатывавшим собственную философскую систему или хотя бы достраивавшим чужую теорию; адепт стоицизма, он усвоил чужое учение, которому стремился следовать в своем поведении. Во-вторых, в стоицизме он усвоил и ценил ту сторону, которая пользовалась наибольшим успехом у римлян его времени. Физика и логика стоиков были чужды римлянам и оставляли равнодушным Марка. Стоическое учение привлекало к себе римлян своей этикой; философию они ценили с чисто практической стороны, и Марк искал в учении стоиков указаний на нормы поведения.

На первый взгляд могло бы показаться, что Марку импонировали только общечеловеческие нормы, касавшиеся его как человека и философа: твердость, терпение, душевное равновесие, прямота, доброта, благожелательность, исполнение долга, чрезвычайная осмотрительность в оценке чужих поступков. Об этих и других подобных качествах он настойчиво говорит в своей книге, предъявляя к себе строгие требования и проверяя себя, так что порою нам кажется, будто мы читаем записки частного человека, больше всего занятого собственным моральным усовершенствованием и размышлением над собственными поступками. И все же, вчитываясь внимательно в слова Марка, мы можем обнаружить в них нечто иное. В первую очередь необходимо учесть, что одни и те же слова в устах рядового человека, предписывающего себе правила, которым он следует или должен следовать в своей повседневной жизни,

и руководителя государства, который будет воплощать свои правила в своей государственной деятельности, имеют неодинаковое звучание.

Важно и другое. В первой книге своих записок Марк, вспоминая своих старших родственников, учителей и руководителей, называет те качества, какие он от каждого из них получил. Это — общечеловеческие достоинства, которые он ценил и культивировал в себе. От деда Вера — добрый нрав и негневливость. Дальше мы встречаем следующие качества: благочестие, щедрость, воздержание от дурного дела и помысла, неприхотливость в пище, выносливость, стремление делать самому свое дело и не вдаваться в чужие, отсутствие суетности и неподатливость к суеверию, склонность исправлять свой нрав. Ценит в себе Марк и то, что он своевременно отошел от увлечения реторикой и словесным изяществом, также то, что он терпимо относится к людям, так или иначе задевшим его. Безусловным достоинством считает Марк твердость, независимость от внешних обстоятельств, умение быть всегда одинаковым, полагаться только на разум. Далее — стремление жить в соответствии с требованиями природы, строгость без притворства, заботливая предусмотрительность по отношению к друзьям, терпимость к чужим необоснованным мнениям, правильный выбор основоположений, необходимых для жизни, отвращение к типичным свойствам тиранов, способность спокойно выслушивать дружеские упреки, любовь к дому, истине, справедливости, представление о законе, равном для всех, забота о соблюдении достоинства подданных. Эти качества дополняются другими: владение собой, бодрость духа, способность не изумляться, не торопиться, не медлить, не быть в недоумении. Особенно интересны нам те страницы, где Марк говорит о том, чем он обязан своему приемному отцу императору Антонину Пию. Речь идет здесь уже главным образом о том, что прямо касается поведения главы государства. Видно, что Антонин Пий был для Марка Аврелия образцом, которому он следовал в своих действиях как император. В первую очередь Марк упоминает благожелательность и твердость в продуманных решениях, презрение к пустой славе, трудолюбие, готовность выслушивать тех, кто подает советы ради пользы государства, готовность воздавать каждому по заслугам, способность вовремя напрягаться или расслабляться, при обсуждении дел настойчивое расследование до конца, соблюдение такта в дружбе, неподатливость к лести, бережливое отношение к государственным средствам, в частности — не слишком щедрые ассигнования на общественные празднества. В целом Антонин Пий характеризуется как вполне зрелый человек, совершенный, способный постоять за свое и за чужое. Не имея репутации софиста или педанта, он ценил подлинных философов. Приятный в обращении, он умел кстати пошутить. Из отдельных свойств отметим: тайн у него было немного и все касались только государственных дел; в целом — благоразумная мера как общее правило, которым он руководствовался, будь то в устройстве зрелищ, или в постройках, или в раздачах народу. При этом он всегда имел в виду долг, а не славу, какую то или иное дело ему принесет. Марк считает уместным поставить Антонина Пия рядом с Сократом, который был в состоянии и воздерживаться от того, от чего дру-

гие неспособны воздержаться по своей слабости, и наслаждаться, не проявляя невоздержности. Несколько дальше Марк в числе полученных им от богов благодеяний называет и то, что, живя при дворе Антонина, он имел перед глазами пример императора, который вел скромный образ жизни, вполне совместимый с серьезным отношением к государственным делам.

В этой характеристике Антонин Пий предстал перед нами и как человек, и как властитель. То, чему научился Марк Аврелий у своего предшественника, сводится в сущности к одному — быть императором, не переставая быть человеком. Об этом мы должны помнить, читая произведение Марка: он был философом и был императором.

Подавлял ли в нем философ государя? Был ли он философом, поневоле исполнявшим роль императора, или же в его сознании его обязанности императора органически сливались с его обязанностями человека-философа?

Конкретно дело сводится к тому, чтобы найти у Марка Аврелия мысли, прямо относящиеся к его государственной деятельности в форме ли общих афоризмов или практических правил; их следует взвесить в свете всей совокупности мыслей Марка Аврелия и обстоятельств его жизни.

Углубленный, исчерпывающий охват мировоззрения Марка Аврелия в целом и выяснение его истоков не входит в нашу задачу. Наметив основы его философских воззрений, выделим в них то, что, казалось бы, может свидетельствовать о его отрешенности от повседневных дел и забот. И все же нам придется убедиться в том, что, и оставаясь наедине с собой, Марк не отрывался от действительности, чтобы удалиться в область чистых умозрений.

Марк говорит о себе: «город и отечество мне, Антонину, — Рим, а мне, человеку, — мир; а значит, что́ этим городам на пользу, то мне только и благо» (6, 44). Он, таким образом, мыслит себя и как некий гражданин вселенной, и как гражданин Рима, настолько тесно связанный с обоими своими отечествами, что благом для себя он считал пользу того и другого. Возвращаясь в свое помещение или в свою палатку во время похода, он набрасывал свои мысли, относившиеся к его положению и во вселенной, и в земном государстве. Как гражданин вселенной он размышлял о необходимости жить в согласии с природой целого, об изменчивости явлений жизни, о суетности и преходящем значении всего происходящего, о повторяемости явлений — к таким излюбленным мыслям он часто возвращается в своих записках, повторяя их на разные лады, а иногда и буквально, не прибегая к вариантам (2, 12; 2, 17; 3, 3; 3, 16; 4, 3; 4, 9; 4, 16; 4, 19; 4, 20; 4, 32; 4, 33; 4, 35 и др.). Они дают ему возможность подниматься над мелочами жизни и, видимо, доставляют утешение от неприглядной действительности; на этих мыслях он отдыхает от утомительных трудов правления и войны, и мы не раз, читая его записки, слышим голос гражданина вселенной. Но значит ли это, что Марк забывает или хочет забыть, что он Антонин, имеющий отечество Рим?

Мысли его, относящиеся к его обязанностям императора, не носят случайного, мимолетного характера. Не будем придавать большого значения тому, что конкретные повседневные заботы государя не нашли прямого отражения в записках. Закончив свой трудовой день, Марк делал предметом своих размышлений не детали своей административной и военной деятельности, а общие принципы, какими он руководствовался как правитель и военачальник.

Особенно настаивает Марк на справедливости, постоянно возвращаясь к мысли, что главным является справедливость (4, 22; 4, 25; 4, 26; 4, 33; 4, 37; 4, 49; 6, 47; 6, 50; 7, 28; 7, 42 и др.). Высказывания Марка касательно отношения к другим людям сводятся в конечном счете к снисходительности (3, 11; 8, 47; 9, 21; 11, 1). Правда, чужим суждениям он не склонен придавать большое значение (3, 6; 8, 44; 8, 53; 9, 18; 9, 27; 9, 30; 4, 34; 9, 38 и др.), но в то же время он рекомендует учиться у других и прислушиваться к их словам (6, 21; 6, 53; 7, 30; 8,16). Людей следует любить, следует уметь прощать их (6, 39; 7, 23; 7, 26; 7, 52; 7, 70; 7, 71), их следует учить, исправлять (6, 27; 8, 17; 8, 38; 8, 59; 9, 11; 10, 4; 10, 30; 12, 16). — Вспомним еще раз, что это пишет не частный человек, а глава государства.

Марк говорит об общем благе, о том, что люди родились для общего дела (2, 1); упоминает об общей пользе (3, 4; 7, 5 и др.). С утра он говорил себе: «я принимаюсь за человеческие дела» (5, 1); «общественные деяния — прежде всего» (там же); «Я делаю, говорит он, — что надлежит» (5, 22); общественное существо, каковым является человек, должно действовать общественно (5, 6; ср. 7, 55; 7, 72); дело должно делаться, несмотря на помехи (5, 20); благая участь человека в конечном счете это — делать хорошие дела (5, 36), а стать хорошим — это обязанность, «покуда жив, покуда можно» (4, 17). В одном месте предостережение против поворота мыслей, «неподходящего для разумного государственного существа» (3, 7). Ведь людям, в противоположность существам неразумным, следует обходиться друг с другом общественно (6, 23). Следует избегать всего ненужного в речах и действиях (4, 24).

Все эти принципиальные установки Марка приобретают свое реальное значение, если мы примем во внимание, что римский престол занимали перед Марком не только Нерва, Траян, Адриан, Антонин Пий, но и Тиберий, Калигула, Нерон, Домициан, прямым укором поведению которых звучат слова Марка.

Чтобы убедиться в том, что Марк Аврелий понимал свои принципы не абстрактно, не в плане каких-то отвлеченных от жизни (а, следовательно, и от прямых обязанностей правителя) общих правил, обратимся опять к его собственным словам. В одном месте он прямо говорит, что не следует надеяться на государство, описанное Платоном (9, 29), т. е. на государство с идеальным строем, явно имея в виду те условия, в каких ему приходилось действовать. В ряде других мест отражается эта оглядка, во-первых, на его положение главы государства, во-вторых, на реальные условия эпохи. Сюда относится и мысль о долге делать все, что находится у него в руках, с римской твердостью (2, 5); о том, что

не следует быть суетливым и многословным, но мужчиной, зрелым человеком, гражданином, римлянином, правителем (3, 5); где приходится жить, там и нужно быть счастливым, если жизнь проходит во дворце — значит во дворце нужно быть счастливым (5, 16; ср. 8, 9). Не забывает Марк о своем положении императора и законодателя и вытекающих отсюда обязанностях действовать на благо людей (4, 12). Положение императора таит в себе опасность утратить нравственные достоинства, украшающие человека, и Марк читает себе наставление — «не превращаться в цезаря»; может быть даже следовало бы в переводе передать пассивный смысл соответствующих глаголов, причем получалось бы: «не дай превратить себя в цезаря, не дай окрасить себя в пурпур» (6, 30).

В свете этих и подобных мест естественно понимать и те многочисленные высказывания Марка о том, что человек рожден для общества (3, 4; 3, 7; 4, 24; 5, 6; 5, 16; 6, 14; 6, 23; 6, 44; 7, 67 и др.), что целью его жизни должно быть благо общества, польза общего; что благо общества совпадает с благом индивидуума (5, 22; 6, 45; 6, 54; 10, 33; 11, 4). «Я ничего не буду делать необщественно» (10, 6) — одно из положений Марка; всякое деяние должно входить в состав гражданской жизни (9, 23; ср. 8, 7; 8, 12; 9, 6; 11, 37; 12,20). Первенствующим в человеке является общественное начало (7, 55; ср. 5, 30). Добро и зло не в переживаниях, а в деятельности (9, 16), а потому следует от одного общественного деяния переходить к другому общественному деянию (6, 7; ср. 5, 1). У каждого человека есть свое «ведущее» — его разум, который сродни богам. Среди опасений Марка, как бы это «ведущее» не потеряло своей неповрежденности, видное место занимает опасение, что оно может оторваться от общества (10, 24).

Вся совокупность принципов Марка Аврелия увенчивается идеей долга, глубоким сознанием своего долга. Человек должен проявлять такие-то качества, он обязан так, а не иначе относиться к людям, он должен в своей деятельности руководиться определенными целями. В сущности, все мысли Марка продиктованы идеей долга. В отдельных местах книги эта идея подается особенно выпукло — в виде категорических постулатов (3, 5; 4, 18; 5, 5; 5, 34; 6, 2; 6, 22; 7, 45; 8, 19; 10,14; 11, 20). Долг вытекает у Марка Аврелия из самой сущности природы человека. О человеке (значит и о себе) он говорит: «три вещи, из которых ты состоишь: тело, дыхание, ум» 12, 3), причем только третье по-настоящему принадлежит человеку. Этому третьему элементу Марк дает в разных местах своей книги разные названия — «ум» (2, 1; 3, 3; 3, 4; 3, 7; 3, 16; 5, 27 и др.), «ведущее» (2, 1; 2, 2; 3, 4; 3, 9; 4, 38; 4, 39; 5, 3 и др.), «демон-гений» (2, 13; 2, 17; 3, 3; 3, 6; 3, 7; 3, 12; 3, 16 и др.). Человек не должен делать ничего вопреки ведущему (5, 10); лучше его нет ничего (3, 6); оно роднит человека с божеством, так как является общим свойством богов и людей (2, 1; 3, 5; 6, 35; 7, 53; 8, 2; 12, 1; ср. 5, 34). Долг человека повиноваться ведущему, т. е. разумному и благому началу, заложенному в его природе. Долг, налагаемый на человека его руководящим началом, обязывает его быть общественным. Слово «общественный» не может не

иметь отношения к государственной деятельности Марка (до и после вступления во власть).

Еще раз следует отдать себе отчет в том, что не все взгляды Марка, изложенные в его книге, получили в его сознании четкую формулировку к моменту его воцарения, но основы его мировоззрения вполне могли сложиться к этому времени.

Представляя себе образ Марка Аврелия, каким он принял на себя управление империей, нельзя оставить без внимания ту практическую школу администрации, какую он получил в правление своего приемного отца Антонина Пия. По собственному признанию Марка (1, 16), он многое перенял от Антонина Пия (об этом речь у нас шла выше).

Империя, какую получил в свое управление Марк, внешне казалась вполне благополучной. Мирное, если не считать отдельных эпизодов (волнения в Иудее, Ахайе, Египте, в Дакии), царствование Антонина Пия позволяло не видеть не слишком бросавшиеся в глаза симптомы надвигавшегося кризиса, который с большой ясностью дал себя знать в III в. При Антонине Пии экономическое положение империи достигло высокого уровня. «При нем наблюдается процветание провинций, строгий надзор над их правителями» (Карл Маркс, Хронологические выписки, Архив Маркса и Энгельса, т. V, с. 6). Эти слова основаны на античном свидетельстве. «Во время его правления все провинции процветали», — сказано в биографии Антонина Пия, автором которой в рукописях назван Юлий Капитолин (7, 2). Здесь же (6, 1) отмечается надзор за действиями правителей, осуществлявшийся Антонином Пием. В отношениях с другими государствами последний держался мирной политики. Так, он дипломатическим путем предотвратил вторжение парфян в пределы Римской империи; на северных берегах Черного моря он оказал поддержку Ольвии и победил аланов. В Британии он соорудил новый земляной оборонительный вал севернее вала Адриана. Антонин Пий не стремился к расширению пределов империи, твердо держась правила — сохранить империю в тех границах, какие она имела к началу его правления.

Согласие с сенатом и уважение к сенаторскому сословию было одним из правил, которое последовательно соблюдал Антонин Пий.

Среди похвальных качеств своего приемного отца Марк называет отсутствие увлечений новизной (1, 16). Нужно думать, что здесь имеются в виду новшества не только в быту, в манере держаться, в речах, но и нечто большее — Антонин Пий не проявлял стремления быть оригинальным в государственных мероприятиях, он действовал в традиционных рамках римской императорской администрации.

Прежде чем под этим углом зрения рассмотреть административные действия и законодательство самого Марка, следует остановиться на одной полемике, возникшей в современной науке по поводу внутренней деятельности Марка Аврелия. Была сделана попытка уловить в законодательстве Марка тесную непосредственную связь с его философскими стоическими воззрениями: законодательные меры и административные распоряжения императора будто бы прямо вытекали из его философских

предпосылок.[1] Последовавшие затем возражения, основанные на тщательном анализе имеющихся у нас данных, привели к заключению об отсутствии близких связей между стоической философией Марка и его конкретными законодательными и административными мерами;[2] в действительности Марк в своей внутренней политике не стремился к реализации теоретических положений стоической школы, а шел по стопам своих предшественников по власти. Подобно им, Марк шел навстречу нуждам государства, не ища при этом новых путей и довольствуясь тем, что выработала до него римская административная практика. Подобно Антонину Пию, Марк всячески подчеркивал свое уважение к сенату как учреждению и к сенаторам как членам этого учреждения (так приписываемая Юлию Капитолину биография Марка Аврелия — 10, 1—9). Частые отлучки из Рима не позволяли ему всегда присутствовать на заседаниях сената, но, бывая на них, он никогда не уходил ранее, чем председательствовавший консул закрывал заседание сакраментальной фразой: «Мы вас больше не задерживаем, отцы сенаторы» (nihil vos moramur, patres conscripti). Перед тем как брать деньги из казны (эрария), он обращался за разрешением к сенату; он не раз говаривал, что не допустит, чтобы в его правление был казнен сенатор. Были расширены судебные функции сената. Обедневшим людям сенаторского сословия император давал трибунские и эдильские должности. Оберегая достоинство сенаторского сословия, он объявил недействительными браки женщин этого сословия с вольноотпущенниками.

Обеднением римского гражданства было вызвано учреждение алиментарного фонда для воспитания сирот римских граждан. Известны распоряжения Нервы и последовавших за ним императоров касательно воспитания на государственный счет мальчиков и девочек, оставшихся сиротами после смерти родителей — римских граждан. Средства поступали от землевладельцев, закладывавших государству свои земельные владения с обязанностью выплачивать определенный процент государству. О Марке мы знаем, что он продолжал дело своих предшественников. По случаю бракосочетания своей дочери Луциллы с Луцием Вером он «под новыми именами» приписал мальчиков и девочек к распределению хлеба (биография Марка, 7, 8). После смерти своей жены Фаустины он в ее память увеличил количество получавших питание от государства девочек, назвав их фаустиновскими (там же, 26, 6); «он многое благоразумно придумал относительно государственного питания» — это общее замечание биографа (11, 2) позволяет сделать вывод, что Марк входил в детали алиментарного дела. Ведали алиментарным делом до Марка всадники, Марк передал это дело в руки консуляров и преториев, т. е. лиц более высокого социального ранга.

Марк назначил особых должностных лиц, которые ведали регистрацией детей, рождавшихся от свободных родителей в городе Риме (здесь

[1] *Noyen P.* Marcus Aurelius, the greatest practician of stoicism. — L'Antiquité Classique, 1955, 24, p. 372 ff.
[2] *Stanton G. R.* Marcus Aurelius, emperor and philosopher. — Historia, 1969, XVIII, p. 570 ff.

этими лицами были префекты эрария), и других должностных лиц, ведавших этим делом в Италии (биография, 9, 7—8). Эта мера, видимо, имела связь с алиментарным делом и с раздачами хлеба, вина и масла народу.

Нельзя обойти молчанием некоторые распоряжения Марка, касавшиеся рабов и в какой-то мере ограничивавшие произвол рабовладельцев. И здесь Марк выступает как последователь других императоров, как близких, так и далеких к нему по времени.

Уже Клавдий издал закон, по которому больные рабы, вывезенные владельцем на остров Эскулапа, в случае выздоровления не возвращались хозяину, а получали свободу. Адриан запретил владельцам убивать их рабов. Согласно распоряжению Антонина Пия, рабовладелец, убивший без причины своего раба, нес за это наказание как за убийство чужого раба. Существовало у рабов право убежища в храмах и у статуи императора. Хозяева, уличенные в жестоком обращении с рабами, обязаны были в принудительном порядке продавать этих рабов. Марк Аврелий запретил рабовладельцам продавать рабов на цирковую арену, а рабынь в лупанары. Другое его распоряжение — в случае убийства господина дознание следовало производить только о тех рабах, которые находились в момент убийства в непосредственной близости от события.

Марк Аврелий продолжал давно установившуюся традицию развлекать римский народ зрелищами и производить даровые раздачи. Имеются, впрочем, сообщения, что сам он проявлял равнодушие к зрелищам (биография 15, 1), некоторую бережливость. Свидетельством озабоченности императора по поводу некоторых признаков хозяйственного упадка Италии служит его распоряжение, обязывавшее сенаторов вкладывать 1/4 часть своих средств в италийские земли, представлявшее собой ограниченное подтверждение распоряжения Траяна, который требовал, чтобы 1/3 средств сенаторов неиталийского происхождения вкладывалась в земельные владения в Италии (биография 11, 8). Судя по письмам Плиния Младшего, италийские хозяйства основывались во II в. на труде свободных колонов, а не на рабском труде.

Большое внимание уделял Марк судопроизводству (Кассий Дион LXXXI, b). Постоянно имея в своем окружении опытных юристов, он пользовался их советами. Общее направление его деятельности в области права характеризовалось тем, что он «не столько вводил новшества, сколько восстанавливал старинное право» (биография 11, 10). При назначении наказаний он стремился уменьшить кару, полагавшуюся по закону, проявляя суровость лишь по отношению к явным виновникам тяжких преступлений (биография 24, 1). Расследование по уголовным обвинениям против порядочных людей Марк производил сам и иногда принуждал слишком поспешно действовавшего претора вторично пересмотреть дело (24, 2). В интересах лиц, обращавшихся в суд, император увеличил количество присутственных дней в году, в которые действовали судебные инстанции. С недоверием относился Марк к доносчикам; за ложный донос полагалось «пятно бесчестия» (биография 11, 1).

Заботясь о пополнении государственной казны, необходимом для покрытия военных расходов, Марк, избегая экстраординарных налогов на

провинции, произвел большой аукцион на форуме Траяна; продавались принадлежавшие императору золотые, хрустальные и мурриновые кубки и сосуды, женские одежды, драгоценные камни, найденные в потайной сокровищнице Адриана, а также статуи и картины знаменитых мастеров; вырученных от аукциона денег хватило на покрытие всех военных расходов (биография 17, 4—5; 21, 9). В расходовании государственных средств проявлял бережливость (биография 11, 1; 23,2).

Большую заботу проявлял Марк о содержании в порядке улиц города Рима и дорог — так говорит его биограф (11, 5), не давая подробных пояснений, идет ли речь о дорогах в Италии или также о дорогах в провинциях.

Из мероприятий Марка Аврелия отметим еще одно, характеризующее его как ревнителя высшего образования. В бытность свою в Афинах он учредил там четыре кафедры философии — для каждого из господствовавших в его время философских направлений — академического, перипатетического, стоического, эпикурейского. Профессорам было назначено государственное содержание (Кассий Дион LXXI, 31, 3). Здесь можно вспомнить о том, что из биографии Антонина Пия известно, что этот император назначал «во всех провинциях почести и жалованье реторам и философам» (11, 3).

Распространение христианства, даже в непосредственной близости от императора, делает естественным вопрос об отношении Марка Аврелия к христианам. В своем сочинении Марк только один раз вспоминает о христианах. Душа человека, полагает он, должна быть готова отрешиться от тела, причем эта готовность должна проистекать от собственного суждения, без оттенка воинственности, свойственной христианам, обдуманно, строго, убедительно, без театральности (11, 3). Именно этих последних условий Марк Аврелий не находил у христиан. Нетерпимость христиан к чужим верованиям довершает список тех черт их поведения, которые объясняют антипатию Марка к христианству. Ученику Эпиктета христианство, известное ему по своим внешним проявлениям, было чуждо. Пролития крови Марк Аврелий не любил (как доказывает его отношение к гладиаторским играм). Происшедшее в его царствование большое гонение на христиан в Лугдуне (Лионе) было связано не с политикой императора, а с ненавистью языческих народных масс к христианам, считавшимся виновниками постигших империю бедствий (голод, наводнения, эпидемия). Читая записки Марка Аврелия, мы убеждаемся, что он глубоко верил в существование богов, которые пекутся о благе людей (1, 17; 2, 3; 2, 4; 2, 5; 2, 11; 2, 12; 2, 13; 3, 4; 3, 9; 3, 11 и др.). В своем поведении он подчеркивал свое уважение к традиционной религии, выполняя в Риме перед отправлением на войну римские (и чужеземные) ритуальные действия (Кассий Дион LXXI, 33, 3; биография 13, 1—2), а в Аттике приняв посвящение в элевсинские мистерии (Кассий Дион LXXI, 31, 3; биография 27, 1). Однако не языческие религиозные представления, а чисто философские соображения обусловливали его отрицательное отношение к христианству.

Говоря об административной деятельности Марка Аврелия, нельзя

не остановиться на одном документе, вышедшем из его рук. Здесь нас интересует не столько повод, породивший этот документ, сколько отраженные в нем общие принципы, руководившие решениями императора. Это — письмо Марка Аврелия афинянам [3] по поводу споров, возникших между кандидатами на жреческие должности. В письме затронуты и более широкие вопросы — о праве быть членами Ареопага и Совета пятисот. Первое, что бросается в глаза, — стремление строго соблюдать законность; второе — придерживаться традиционных установлений; третье — считаться с условиями времени, которые требуют иногда отступления от строгих правил традиции. Кандидатуры лиц, претендующих на жреческие должности, взвешиваются с точки зрения соответствия их законным требованиям со стороны их происхождения, возраста, предварительного прохождения некоторых должностей. Что касается Ареопага, то император в свое время выставил, в соответствии со старыми обычаями, требования, чтобы ареопагитами могли становиться только те, кто доказал свободное состояние трех поколений своих предков. Теперь Марк Аврелий выражает сожаление, что в настоящее время нет возможности придерживаться этого правила: считаясь с «ударами судьбы» (τὰ συμβάντα διὰ τὴν τύχην) император соглашается признать в данный момент правоспособным занять место в Ареопаге тех, кто родился от свободного отца, а впредь — тех, кто докажет свое происхождение от свободных отца и матери; устраненные из Ареопага по причине несоответствия требованию иметь три поколения свободных предков восстанавливаются в звании ареопагитов. Из Совета пятисот должны быть исключены не сыновья вольноотпущенников, а те, кто сами когда-то были рабами, т. е. вольноотпущенники. — Письмо Марка характеризует его, с одной стороны, как ревнителя законности и старинных правил, а с другой — как человека, трезво оценивающего современные ему условия и готового идти навстречу требованиям времени.

В царствование Марка Аврелия на Римскую империю обрушились, не считая войн, о которых речь будет ниже, большие беды. В самом начале его правления произошло большое наводнение Тибра, причинившее много разрушений в Риме, погибло значительное количество скота, возник голод среди населения. В это время императоры (Марк и Вер) проявили заботу о нуждах населения, принимая меры к облегчению тяжелых последствий наводнения (биография 8, 5); подробностей наши источники не сообщают, но мы вправе вспомнить здесь о том, что вне связи с наводнением говорится (биография 11, 3) об отправке «во время голода» в италийские города хлеба из Рима.

Когда уже в последние годы царствования Марка (177 г.) землетрясение разрушило город Смирну, он щедро отпустил деньги на ее восстановление (Кассий Дион LXXII, 32, 3). По этому поводу античный источник говорит, что Марк многим городам давал деньги — будучи вообще

---

[3] Последнее изд.: *Follet S.* Lettre de Marc-Aurèle aux Athéniens / Nouvelles lectures et interprétations. — Revue de philologie, de littérature et d'histoire ancienne, 1979, t. LIII, p. 29 sqq.

бережливым, он не скупился там, где дело шло о необходимых расходах. В этой же связи можно упомянуть о прощении недоимок, прозведенном в 178 г., и сожжении на форуме всех относящихся к этим недоимкам документов (Кассий Дион).

Страшная эпидемия, которую наши источники называют «чумой», вспыхнувшая на Востоке во время Парфянской войны, охватившая затем едва ли не все части империи, унесла огромное количество жертв в армии и среди населения государства.[4] Против этого бедствия Марк Аврелий предпринимал некоторые меры с целью хотя бы как-то приостановить распространение болезни. Умерших от эпидемии бедняков император повелел хоронить на государственный счет. Были установлены строгие правила насчет погребений и могил (биография 13, 4—6).

Марк Аврелий отнюдь не был воинственным государем. Мало того, он очень невысоко оценивал воинскую славу. Мы читаем у него: «Паук изловил муху и горд, другой кто — зайца, третий выловил мережей сардину, четвертый, скажем, вепря, еще кто-нибудь медведей, иной — сарматов. А не насильники ли все они, если разобрать их основоположения» (10, 10). В подлиннике сказано очень резко «разбойники» (наш перевод «насильники»). И человеку с такими мирными наклонностями философа выпало на долю испытать не мало войн. В самом начале царствования Марка происходили военные действия в Британии и в Германии, откуда хатты вторглись в Рецию. Позднее мавры опустошали испанские провинции. Были волнения в Лузитании. Наши источники дают возможность заключить, что во всех перечисленных местах действия римских полководцев были успешны и привели к поражению или, во всяком случае, к отражению врагов.

Самые серьезные события, потребовавшие особого внимания римского правительства, происходили на восточной и северной границах империи.

На Востоке давний соперник Рима, Парфянское государство сразу же после смерти Антонина Пия начало проявлять активность.[5] Парфяне вторглись в римские владения и в двух битвах нанесли поражение римлянам. Римские власти поняли серьезность положения и перебросили на Восток несколько легионов из армий, стоявших на Дунае и в западных частях империи. Соправитель Марка Аврелия Луций Вер отправился на Восток, чтобы возглавить действующую армию. В сущности, однако, он был только номинальным главнокомандующим. Фактически руководили военными действиями опытные полководцы Стаций Приск, Марций Вер и главным образом Авидий Кассий. В 163 г. римская армия перешла в наступление и отвоевала потерянную римлянами Армению. Следующий 164 год был ознаменован крупными успехами римлян. Авидий Кассий

---

[4] Была сделана попытка доказать, что опустошения, произведенные эпидемией среди населения, не были столь большими, какими они представлены у античных писателей, склонных к реторическим преувеличениям: *Gilliam J. F.* The plague under Marcus Aurelius. — American Journal of Philology, 1961, LXXXII, p. 225 ff. — Осторожные и основательные возражения см.: *Lo Cascio E.* Gli alimenta e la politica economica di Pertinace. — Rivista di filologia, 1980, 108, p. 272 sqq.

[5] См.: *Бокщанин А. Г.* Парфия и Рим. М., 1966, II, с. 268 сл.

одержал две большие победы над пытавшимся остановить его наступление врагом, после чего была занята парфянская столица Ктесифон. В 165 г. успехи римского оружия были приостановлены быстро развивавшейся эпидемией. Авидий Кассий был вынужден отступить, и Римская империя заключила мир с Парфией в 166 г. на довольно выгодных для себя условиях, в частности — за Римом оставались города северо-западной Месопотамии — Эдесса, Карры, Нисибис.

В скором времени, уже в 167 г., осложнилось положение на северной границе империи. Германские племена, главным образом квады и маркоманны, а отчасти и племена другого происхождения (сарматы) создали угрозу римским владениям. Командование римской армией в войне с северными племенами взял на себя Марк Аврелий. Не будем обсуждать вопрос о полководческих талантах императора. За отсутствием бесспорных данных едва ли целесообразно обсуждать этот вопрос: нет возможности определить, в какой степени успехи и неуспехи римских войск следует приписать Марку или окружавшим его людям. В исторической литературе вопрос этот ставится редко, а если ставится, то решается поразному: говорят и о недюжинном полководческом таланте Марка (Ренан, Машкин), и об отсутствии полководческих способностей (Дюрюи, Г. Шиллер). Первый этап войны на севере закончился миром в 175 г. Она началась вторжением маркоманнов и квадов в римские владения и продвижением этих племен до Аквилеи и закончилась, после некоторых неудач, победой римлян не только над маркоманнами, но и над сарматами (язигами). Во время этой войны римскому правительству пришлось прибегнуть к некоторым экстраординарным мерам: помимо упомянутого выше аукциона, сюда относится призыв в армию рабов, гладиаторов, «разбойников» в Далмации и Дардании (не повстанцев ли?). Удачные военные действия римлян позволили им продиктовать свои условия. Маркоманны фактически признали над собой протекторат Рима и согласились на размещение на их территории римских гарнизонов. Часть маркоманнов и квадов была поселена в римских владениях на правах колонов — и в этом Марк следовал примеру своих предшественников, селивших на римских землях бо́льшие или меньшие группы «варваров». Задуманная Марком организация двух провинций Сарматии и Маркоманнии не была осуществлена из-за возникшего на Востоке мятежа (биография 24, 5). Где-то между началом 172 и 174 г. произошло так называемое чудо с дождем. Не входя в детали, не задаваясь вопросом, было ли одно или два чуда, отметим суть дела: страдавшее от жажды римское войско внезапно «чудесным образом» получило много дождевой влаги; христианская традиция приписывала заслугу христианским воинам — по их молению был ниспослан дождь; другое предание — заслуга принадлежит бывшему в войске египетскому волшебнику Арнуфису; третья версия, надо думать, официальная, связывала появление дождя с молитвами императора (биография 24, 4; ср. Кассий Дион, LXXI, 8—10).

В промежутке между войнами Марк Аврелий посетил Восток. Поводом для путешествия послужил мятеж Авидия Кассия в Сирии. Видный полководец объявил себя императором, распустив слух или воспользовав-

шись слухом о смерти Марка Аврелия. Только наместник Египта поддержал Кассия, наместник Каппадокии остался верен Марку. Мятеж длился недолго (3 месяца и 6 дней). Авидий Кассий был убит одним из своих сообщников. Марк великодушно обошелся с семьей Авидия и с участниками мятежа (было казнено только несколько центурионов). Принято было решение впредь не назначать наместниками провинций местных уроженцев (Авидий Кассий был уроженцем Сирии, которой он управлял, — Кассий Дион, LXXI, 31). Марк прибыл в восточные провинции уже после подавления мятежа. Он посетил Александрию, Сирию, Каппадокию (здесь у подножия Тавра он потерял и похоронил свою супругу Фаустину), Смирну, Грецию (в частности, Афины, где и принял посвящение в элевсинские мистерии). После короткого отдыха в Лавинии император побывал в Риме, а затем отправился на Север, где — в 177 г. — снова началась война с квадами и маркоманнами. 179 год ознаменовался крупной победой римского оружия. Воспользоваться победой и развить военный успех Марк Аврелий уже не мог — он скончался 17 марта 180 г. в Виндобоне (Вена) или в Сирмии. Обычно считают причиной его смерти заболевание чумой. Совсем недавно в совместной работе двух авторов — историка и медика — приведены доводы в пользу другого диагноза болезни Марка Аврелия: симптомы говорят о язве желудка.[6]

После смерти Марк был официально обожествлен; в честь его был построен храм и назначены жрецы (биография 18, 4—8). До нашего времени сохранилась увековечившая его военные дела колонна Антонина и конная статуя на площади Колонна в Риме.

Время правления Марка Аврелия считается в античной исторической традиции золотым веком; сам Марк представлен в этой традиции как идеальный правитель. Основанием для этого послужила главным образом гуманность Марка. Среди последующих императоров некоторые, в целях поднятия своего престижа, либо сами себе, либо своим сыновьям давали имя Антонина.

Наши источники по истории царствования Марка Аврелия не отличаются ни обилием, ни обстоятельностью.

Оставляя в стороне некоторые надписи и археологические памятники, по самому своему характеру не дающие связного изложения истории, мы должны назвать следующие литературные источники.

Суда (Свида), словарь, под словом Μάρκος (X в. н. э., но основанный на хороших античных источниках). Краткие сведения. Геродиан. Римская история от кончины божественного Марка (II—III вв. н. э.). Подробное изложение конца жизни Марка.

Жизнеописание Марка Аврелия в сборнике Scriptores Historiae Augustae (скорее всего IV в. н. э.), приписываемое Юлию Капитолину. Довольно подробное, но не отличающееся связностью изложение истории жизни и правления Марка. В других биографиях этого сборника имеются отдельные сообщения, касающиеся Марка

---

[6] *Dailly R. et von Affenterre H.* Le cas Marc-Aurèle. Essai de psychosomatique historique. — Revue des études anciennes, 1954, CVI, p. 347 sqq.

Аврелия. Сборник в целом не отличается большой достоверностью, но первая его часть (где находится и интересующая нас биография) содержит заслуживающие доверия сообщения.

Очень беглое изложение в следующих произведениях:

Breviarium historiae Romanae, Евтропий, Сокращенная Римская история, кн. VIII, гл. 9—14 — (IV в. н. э.).

De Caesaribus, Аврелий Виктор, Цезари (IV в. н. э.).

Epitome de Caesaribus, анонимная сокращенная история цезарей (того же времени).

В «Церковной истории» Евсевия, III—IV вв. н. э., в кн. IV (отчасти и V) — о христианах в царствование Марка Аврелия.

Выведен Марк Аврелий и в сочинении императора Юлиана «Пир» (IV в. н. э.).

Особенно ценна (как свидетельство современника) «Римская история» Кассия Диона. Однако книги LXXI и LXXII, где описывалось время правления Марка Аврелия, сохранились лишь в извлечениях Ксифилина, XI в.

Важна переписка Марка Аврелия с Фронтоном.

Избранная библиография:

Вольштейн Т. Т. Выступление Авидия Кассия, его предпосылки и характер. В кн.: Античный мир и Археология. Саратов, 1977, вып. 3, с. 8—19.

Машкин Н. А. История древнего Рима. М., 1956, с. 429—459.

Birley A. R. Marcus Aurelius. London, 1961.

Bodson A. La morale sociale des derniers stoiciens Sénèque, Épictète et Marc-Aurèle. — In: Bibliothèque de la faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège, 1967, fasc. CLXXVI.

Die Marcus-Säule auf der Piazza Colonna in Rom, hrsg. v. Petersen, Domaszewski, Calderini. München, 1896.

Domaszewski A. Geschichte der römischen Kaiser. Leipzig, 1914, Bd II², S. 217—232.

Duruy V. Histoire des Romains. Paris, 1883, V, p. 176—235.

Schiller H. Geschichte der römischen Kaiserzeit. Gotha, 1883, 1, 2, S. 635—660.

Farquharson A. S. L. Marcus Aurelius, his life and his world, 2nd ed. New York, 1959.

Petit P. Le second siècle après J.-C. État des questions et problèmes. — Ibid., p. 354—380.

Peuçescu M. G. Imperatul Marcu Aureliu filosoful. București, 1937.

Renan Ern. Marc-Aurèle et la fin du monde antique. 5-me éd. Paris, 1883.

Rohden P. Real-Encyclopädie. I, 1894, col. 2279—2309 (s. v. Annius 94).

Sedgwick H. D. Marcus Aurelius. New Haven, 1921; The Cambridge ancient history. Cambridge, 1936, XI, p. 340—376.

Stanton G. R. Marcus Aurelius, emperor and philosopher. — Historia, 1969, XVIII, p. 570—587.

Stanton G. R. Marcus Aurelius, Lucius Verus, Commodus. — In: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II, hrsg. v. H. Temporani und W. Haase, Berlin; New York, 1975, S. 478—549 (обзор исследований, вышедших в 1962—1972 гг.).

Stertz St. A. Marcus Aurelius as ideal emperor in late antique greek tradition. — The Classical World, 1977, v. 70, N 7, p. 433—439.

Zeller E. Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts. Leipzig, 1865, S. 82—107.





Ян Унт

«РАЗМЫШЛЕНИЯ» МАРКА АВРЕЛИЯ КАК ЛИТЕРАТУРНЫЙ И ФИЛОСОФСКИЙ ПАМЯТНИК

Сочинение Марка Аврелия впервые было издано в 1559 г. в Цюрихе немецким гуманистом Ксиландром (Вильгельм Хольцман, 1532—76), который сопроводил греческий текст своим латинским переводом. Рукопись (Токситанская, или Палатинская), по которой было осуществлено первоиздание, затем пропала и в настоящее время существует только одна полная (Ватиканская) рукопись XIV в.[1] и многочисленные списки, содержащие лишь отдельные отрывки из «Размышлений». Деление на двенадцать книг в тексте первоиздания подтверждается упоминанием 12 книг Марка Аврелия в Су́де — византийском энциклопедическом словаре конца X в.[2] Деление на записи, по-разному проведенное в списках, в нынешней форме восходит в основном к богато комментированному изданию английского филолога Т. Гатакера (1574—1654), вышедшему впервые в 1652 г.

О судьбе сочинения до его первоиздания известно мало. Упоминание о наставлениях Марка Аврелия у ритора IV в. Фемистия (Речи, 6, 81) может восходить и к устному преданию. Известно, что император публично выступал с философскими рассуждениями и увещаниями (SHA, 6, 3, 6,[3] С. Аврелий Виктор, О цезарях, 16, 9). Византийский политик и писатель, архиепископ кесарийский Арефа говорит об имеющихся у него двух списках Марка Аврелия в письме, датируемом ок. 907 г. (Scripta minora, 1, p. 305, Westerink).[4] С именем Арефы связывают и стихотворе-

---

[1] Учитывалась впервые в изд. Pugillaria Imperatoris M. Antonini... curavit de Joly. Paris, 1774.

[2] В Ватиканском списке книги не пронумерованы и иногда отсутствуют промежутки между ними.

[3] Scriptores Historiae Augustae; в русск. пер. см.: ВДИ, 1957, № 1 — 1960, № 2; биография Марка Аврелия в ВДИ, 1957, № 2 (в пер. С. П. Кондратьева).

[4] Впервые издано: *Sonny A.* Zur Ueberlieferungsgeschichte von M. Aurelius εἰς ἑαυτόν. — In: Philologus, 1895, 54, S. 181—183. — Считают, что все известные нам списки (XIV—XVI вв.) восходят к архетипу Арефы, см.: *Maas P.* Kleine Schriften. München, 1973, S. 138 ff. (=JRS, 35, 1945, 144 sq.).

ние, помещенное в конце списка A, а также в Палатинской Антологии, 15, 23:[5]

«Если желаешь печаль одолеть,
Эту блаженную ты открывай
Книгу и с нею упорно иди
К мысли, которой надежнее нет,
Ибо в грядущем ты верно узришь,
И в настоящем, в минувшем давно,
Что и услада, и горечь твои
Столь же надежны, как призрак и дым».

(пер. А. К. Гаврилова)

В конце того же века ряд цитат из Марка Аврелия появляется в Суде.

Традиционное заглавие «Размышления» — условно и не вполне точно характеризует форму и содержание книги.

В некоторых списках встречается заглавие, которое можно понять как «к самому себе» или «для самого себя». Возможно, что первоначально заглавия вообще не было, и лишь впоследствии характеристика книги, данная кем-нибудь из читателей, превратилась в заглавие. Но возможно и то, что император сам обозначил так свои личные записные книжки, хоть изданы они были уже после его смерти.

Правда, не все исследователи считают, что «Размышления» это личные записные книжки. Высказывались различные гипотезы, из которых следует, что Марк Аврелий писал для читателя. По мнению некоторых, «Размышления» представляют собой фрагменты незаконченного или же законченного, но не дошедшего до нас произведения;[6] по мнению других это сборник материала для задуманного философского трактата.[7] Утверждали, что сочинение мог опубликовать император сам;[8] существуют попытки выяснить композицию произведения[9] и предположения о первоначальной, якобы отличной от нынешней последовательности записей.[10]

Однако уже в первой книге, которая в отличие от других написана как единое целое по схеме, которую не зря называют «инвентарем благодарностей», встречаются фразы, значение которых могло быть понятным только самому автору и разве что кому-нибудь из его ближайшего окружения. Ссылки на письмо Рустика (1, 7),[11] на эпизоды, связанные с городами Лорий, Ланувий и Тускул, на поведение Антонина во время болезни Максима (1, 16), интимные подробности в записи 1, 17 — все это

[5] См.: *Maas P.* Das Epigramm auf Marcus εἰς ἑαυτόν. — In: Hermes, 1913, Bd 48, 295 ff.

[6] Pugillaria Imperatoris M. Antonini; *Peuçescu M. G.* Imparatul Marcu Aureliu Filosoful. Bucureşti, 1933, c. 133.

[7] См. в предисловии Фаркерсона к его изд.: The Meditations of the Emperor Marcus Antoninus. Ed. Farquharson A. S. L. Oxford, 1944, v. 1, p. LVIII ff.; *Görlitz W.* Mark Aurel. Kaiser und Philosoph. Leipzig, 1935, S. 203 ff.

[8] *Breithaupt G.* De Marci Aurelii Antonini Commentariis quaestiones selectae. Diss. Göttingen, 1913, p. 40 sqq.

[9] *Braune A.* Marc Aurels Meditations in ihrer Einheit und Bedeutung. Diss. Altenburg, 1818.

[10] The Meditations of the Emperor. . ., p. LXIV (и в комментариях к указ. изд.).

[11] Ссылки на «Размышления» даются без указания автора и сочинения, первая цифра обозначает книгу, вторая — запись.

вряд ли предназначалось для посторонних. Заметно также, что автор, особенно в двух последних, пространных записях первой книги, следует свободно за важнейшими для него воспоминаниями и первыми возникающими у него ассоциациями, не заботясь о логической последовательности.

Остальные книги изобилуют повторами, вариациями на одни и те же темы. Термины приводятся без определений, некоторые положения принимаются как готовые, без разъяснений и доказательств, и контекст отдельных записей оказывается недостаточным для того, чтобы позволить непосвященному человеку понять термины и подлинный смысл утверждений. Нет никакого подобия систематического изложения, которое свидетельствовало бы о том, что перед нами остатки целостного произведения, или указывало бы на стремление создать его. Автор пишет сжато и эллиптически, многое подразумевается и опускается (в некоторых случаях даже пересказ чужого повествования приведен в виде краткой записи для памяти, см. 11, 22 и 28). Характерно, что бо́льшая верность рукописной традиции и отказ от ряда конъектур нередко выявляет еще настойчивее черты конспективного стиля (см. текстологические примечания к 11, 18 и др.).

Иногда хорошо угадывается связь между следующими друг за другом записями (например, 3, 9—11; 7, 5 и 7; 7, 23 и 25), в некоторых случаях традиционная издательская нумерация записей явно не соответствует их содержанию: 8, 22, например, четко распадается на две части, а 8, 4 и 5 образуют одно целое. Естественно, что автор мог сразу записывать и разные мысли, мог вернуться к предыдущей теме, мог по какой-нибудь неизвестной нам ассоциации перейти к новой теме. Кроме того, если перед нами действительно записные книжки, то, строго говоря, нет оснований считать, что нынешняя последовательность записей или книг отражает последовательность их написания и что до нас дошли все такие книги; не исключено, что неизвестный редактор или издатель внес в сборник свои изменения. Правда, о сохранении подлинной последовательности записей свидетельствуют иногда связи между ними, а использование цитат 7, 38, 40 и 41 в записи 11, 6 говорит о том, что одиннадцатая книга во всяком случае написана после седьмой. С другой стороны, если в записи 1, 9 упоминание о том, что Марк Аврелий научился у Секста «постигающему и правильному нахождению и расположению основоположений, необходимых для жизни», как и слова «свои заметки» в 3, 14 относятся к «Размышлениям» или к другим подобным записям, то первой и третьей книге могло предшествовать уже много таких книжек. Таким образом, вопрос о последовательности книг, как и об их датировке, остается спорным. С полной уверенностью можно утверждать лишь то, что записи 8, 25 и 8, 37 написаны после 168/169 г., после смерти Луция Вера, соправителя Марка Аврелия. Датировку книг 70-ми гг. II в. ближе к смерти императора в 180 г. делают вероятной ссылки на старость и настойчивость мыслей о смерти (ср. 12, 31—36).

Гипотезе о записных книжках не противоречит то, что последняя запись (12, 36) является прекрасным окончанием книги, запись 2, 1 — не менее подходящим началом (ср., однако, 10, 13 среди других), так что

получается как будто обдуманная композиция. Однако стремление к подведению итога можно усмотреть и в заключительных записях других книг (2, 17; 3, 16; 4, 51; 5, 36; 9, 42; 10, 38), что же касается записи 2, 1, то достаточно указать на аналогичное начало пятой книги.[12] Мы здесь как будто имеем дело с элементами композиции, которые встречаются в художественной литературе, — впрочем, выделение и подчеркивание начала и конца характеризует многие жизненные действия.

Итак, автор не испытывает необходимости рассказывать и разъяснять, он не думает о читателе, а пишет для себя и обращается к себе, к Марку Аврелию Антонину.[13] Подтверждается это и определением адресата «ты» как императора, Антонина (см. 3, 5; 6, 26, 30 и 44; 10, 31; 11, 18 начало), указаниями на старость и характером упреков. И все же отсутствие событийности и развития во времени говорит о том, что «Размышления» не исповедальный, интимный дневник,[14] и даже не дневник размышлений в обычном смысле. Записи утверждают, убеждают и предписывают, требуют определенного отношения к миру и к людям, обосновывают и внушают. Нормативность и силу внушения получают даже нейтральные цитаты. Все записи определяет и объединяет стремление повлиять на душу, достичь определенного образа мыслей и душевного состояния, дать наставление.

Поучение имеет в античности длинную историю, связанную с верой в силу слова и человеческого разумения. Мудрый совет, поучительное слово, полезные наставления высоко ценились Гомером, Гесиодом и Феогнидом, а софисты сравнивали способность слова воздействовать на состояние души с воздействием на тело искусства врачевания. У пифагорейцев, софистов и Демокрита наставление обретает теоретическую основу и превращается в философскую этику, а в эллинистическую эпоху и особенно в эпоху римской империи сама философия обнаруживает тенденцию превращаться в этическую философию и видит свою главную задачу в том, чтобы стать догматической основой мировоззрения, обеспечивая таким образом душевное здоровье человека. Эта задача является общей для различных философских школ. Скептики, дискутирующие с «догматиками» (понимая при этом под догмой всякое согласие с чем-либо неочевидным), считали своей целью невозмутимость в том, что зависит от мнения, и умеренность в том, что испытывается вынужденно. Такая «невозмутимость» обеспечивается воздержанием от суждений, воздержание же это достигается определенными способами рассуждения (см. Секст Эмпирик, Пирроновы положения, 1, 25 сл.; Диоген Лаэртский,

[12] Возможно, например, и то, что после записи 1.17 в первой книге первоначально следовали еще записи 2.1—3 (последняя из них — тоже подходящий конец для книги), так как в первоиздании Ксиландра и, по-видимому, также в Токситанской рукописи вторая книга начиналась с записи 2.4 (подходящее начало книги), а Гатакер в издании 1654 г. начал вторую книгу с 2.1, как это сделал и переписчик Ватиканской рукописи, так как эта запись по форме и содержанию действительно примыкает к последующим записям и также прекрасно подходит для начала.

[13] Полная аргументация собрана у Бранта, см.: *Brunt P. A.* Marcus Aurelius in his Meditations. — JRS, 1974, v. 64, p. 1—18, (в частности, с. 1—5).

[14] Ibid., p. 1 sqq; ср.: *Leleu M.* Les journaux intimes, Paris, 1952, p. 277.

9, 78 сл.). Послания Эпикура о природе, небесных явлениях и образе жизни (Диоген Лаэртский, 10, 35 сл., 84 сл., 122 сл.) содержат только самые общие положения, «самое нужное для достижения душевного покоя», и память о них должна быть постоянной подмогой как начинающему, так и тому, кто уже искушен в философии, которая ведет к счастливой жизни, т. е. к невозмутимости духа и твердой уверенности. Этическое послание заканчивается требованием «обдумывать эти и подобные советы днем и ночью, сам с собой и с тем, кто похож на тебя» (там же, 10, 135).[15] Так и Эпиктет: «Руководствуйся этим и ночью и днем. Об этом пиши, об этом читай, об этом веди разговор и с самим собой, и с другим» (Беседы, 3, 24, 103), и советует в одиночестве «разговаривать с самим собой», «размышлять над божественным управлением, над своим отношением ко всему остальному; рассматривать, ка́к мы раньше относились ко всему, случающемуся с нами, как — теперь; что́ все еще оказывает на нас удручающее действие, как можно было бы исправить и это, как избавиться от этого; если что-то из всего этого требует совершенствования, совершенствовать в соответствии с лежащим в основе этого принципом» (там же, 3, 13, 7 сл.). Такие выражения, как «разговаривать с самим собой», «говорить себе» указывают на представление о мышлении как рассуждении, которое душа ведет сама с собой, сама себя спрашивая и себе же отвечая, утверждая и отрицая. Мышление считалось молчаливой речью, происходящим в душе беззвучным диалогом с самим собой (см. Платон, Теэтет, 189е; Софист, 263е), и к умению вести этот диалог должна была привести философия. Так, Антисфен на вопрос, что дала ему философия, отвечал: «Умение беседовать с самим собой» (Диоген Лаэртский, 6, 6, ср. Сенека, Письма, 10, 1). Этому диалогу следовало быть истинным и этичным, а вместе с тем он должен был обеспечить спокойствие духа, невозмутимость, поэтому в приведенных выше и в других подобных советах («обдумывай», «привыкай думать», «спроси себя», «скажи себе») имеется в виду не столько логическое рассуждение (которое, если оно последовательно, угрожает скорее нарушить спокойствие и равновесие), сколько медитация над немногими основными положениями с целью «сделать их частью самого себя», проникнуться ими как убеждениями, иметь их постоянно «под рукой» (см. киник Деметрий у Сенеки, О благодеяниях, 7, 1, 3 сл.; Письма, 94, 11; придворный врач Марка Аврелия Клавдий Гален, О страстях души, 1, 5). Размышление должно стать самовнушением, философские основоположения воспринимаются как наставления, но такие, которые даются человеку не в конкретной ситуации, а для всей его жизни в целом. Об этом, как и о стремлении все отнести к морали, подробно говорят 94-е и 95-е письма Сенеки, отражающие дискуссию о том, предпочтительнее ли руководствоваться в жизни одними основоположениями или же одними наставлениями с их подвидами: убеждением, утешением, ободрением, изучением причин и

[15] Диоген Лаэртский цитируется в пер. М. Л. Гаспарова (М., 1979), «Беседы» Эпиктета — в пер. Г. А. Тароняна (ВДИ 1975, 2—4; 1976, 1—2), «Письма» Сенеки — в пер. С. А. Ошерова (М., 1977).

описанием добродетелей и пороков. Задачей философии считаются прежде всего преобразование души в желаемом направлении и исцеление больной души, а в этих целях, по мнению Сенеки, необходимы как основоположения, так и наставления. В современных терминах такие задачи можно характеризовать, как психагогию (ψυχή 'душа' ἄγω 'веду') и психотерапию, в частности логотерапию, а в случае отсутствия учителя, своего рода философа-психотерапевта, как автопсихотерапию и самовнушение.[16] Основоположения призваны определять мировоззрение человека, систему его отношений и оценок, изменять неправильные представления. Они должны стать убеждениями, «а каково будет убеждение, таковы и поступки, и помыслы; а каковы будут они, такова и жизнь» (Сенека, Письма, 95, 44). Поэтому и Эпиктет говорит ученику: «у меня нет правила относительно того, что́ выйдет в Риме из твоего дела, успех или неудача, однако я могу тебе сказать, ка́к ты поведешь дело, — если основоположения твои правильны, то правильно, если же негодны, то неправильно, так как для всякого и в любом действии причиной является основоположение» (Беседы, 3, 9, 2). С другой стороны, различные наставления, исходящие из основоположений, подкрепляют их, направляют человека, когда он не может направлять себя сам. Следует указывать и на очевидное, ибо «порой мы и знаем, да не замечаем. Напоминание не учит, а направляет и будит наше внимание, поддерживает память, не дает упустить из виду... напомнить, это вроде как ободрить. Часто душа не хочет видеть и очевидного; значит, нужно внушать ей знание самых известных вещей». Такие знания должны «быть под рукой», их нужно «часто встряхивать, часто взбалтывать», так как они должны быть не только известны нам, но и «всегда наготове» (Сенека, Письма, 94, 25—26). Поэтому следует убеждать и разубеждать, ободрять и порицать, а также утешать, словом заставлять человека изменить свое отношение к обстоятельствам, оказывающим психотравмирующее влияние (см., например, там же, 78, 13). Этому служило и praemeditatio malorum — заблаговременное размышление о предполагаемых бедах, особенно о смерти (ср. там же, 107, 3 сл.; по Цицерону, Тускуланские беседы, 3, 52, этот психагогический прием до стоиков применяли киренаики; ср. Платон, Федон, 67е сл. с другим обоснованием). Признавать злом или благом что-нибудь не являющееся таковым это по стоикам основная причина страстей — главных помех счастливой жизни, для лечения которых уже Хрисипп (281/277—208/4; третий архонт школы стоиков) считал нужным не ограничиваться положениями своей школы, а приводить всевозможную аргументацию, даже если она не согласуется со стоическим учением (Ориген, Против Цельса, 1, 64; 8, 51 — SVF, 3, 474; ср. Цицерон, Тускуланские беседы, 4, 62), — принцип, которому в своих утешительных доводах следовал также Панэтий (ок. 185—99, представитель так называемой Средней Стои; см. Цицерон, О пределах добра и зла, 4, 23, фр. 113 van Straaten).

---

[16] См. об этом: *Hadot I.* Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung. — Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie. Berlin, Bd XIII, 1969.

К сфере автопсихотерапии и психагогии принадлежали также самонаблюдение и самоанализ (см. Эпиктет, 3, 13, 7 сл., цит. выше), так называемое испытание совести, восходящее к пифагорейской традиции вечернего отчета перед собой:

Сну не дай низойти на свои усталые очи,
Каждое за день свершенное дело пока не рассмотришь:
«В чем преступил я? Что сделал? Какой мною долг не исполнен?»
С этого ты начав, разбирай по порядку. И следом
Кайся в дурных деяньях своих, или радуйся — добрым,

говорится в псевдопифагоровых «Золотых стихах», которые цитируются и Эпиктетом (ст. 40—44: Беседы, 3, 10, 2—3; ср. 4, 6, 32 сл.; Диоген Лаэртский, 8, 22; Порфирий, Жизнь Пифагора, 40). Из пифагорейской традиции известно также утреннее приготовление к наступающему дню:

Прежде чем встать от сладостных снов, навеваемых ночью,
Думой раскинь, какие дела тебе день приготовил

(Порфирий, «Жизнь Пифагора», 40;
пер. М. Л. Гаспарова),

которое в виде этического и психологического самонастраивания и самовнушения встречается и в стоической практике (см. Сенека, О гневе, 2, 10, 17; Эпиктет, 4, 6, 34 сл.; ср. Гален, О страстях души, 1, 6). О возможности самоусовершенствования рассуждает и Гораций:

Ибо ложусь ли в постель иль гуляю под портиком, всюду
Я размышляю всегда о себе. «Вот это бы лучше, —
Думаю я, — вот так поступая, я жил бы приятней,
Да и приятнее был бы друзьям. Вот такой-то нечестно
Так поступил; неужель, неразумный, я сделаю то же?»
Время свободное есть, я все это — тотчас на бумагу!

(«Сатиры», 1.4.133 сл.,
пер. М. Дмитриева)

В I в. до н. э. в римском морально-философском учении Секстиев, в котором соединялись элементы пифагореизма и стоицизма, требовался вечерний отчет о достигнутых в этическом самоусовершенствовании успехах. Надлежало спрашивать свою душу: «От какого зла ты сегодня исцелилась? Какому пороку оказала противодействие? В чем стала лучше?» (см. Сенека, О гневе, 3, 36, 1 сл.).

На то, что в процессе преобразования себя и «становления другим человеком» (Сенека, Письма, 6, 1) применялись и письменные упражнения, указывают требования Эпиктета: «Вот к чему следовало бы приучать себя тем, кто занимается философией, вот о чем писать каждый день, в этом упражняться» (Беседы, 1, 1, 25, ср. 3, 5, 11; 3, 24, 103). Об этом же свидетельствует Сенека: «Говори это другим, чтобы говоря так, услышать самому; пиши, чтобы самому читать, когда пишешь. Все относи к нравам — для обуздания неистовых страстей. Учись для того, чтобы знать не больше, а лучше» (Письма, 89 : 23), а письма его к Луцилию не только внушения ученику, но одновременно и самовнушения: «Так я говорю с собою, но можешь считать, что и с тобою» (там же, 26, 7).

В свете вышеизложенного становится понятнее назначение записных книжек Марка Аврелия. Он обращается к философии, чтобы «исправлять и подлечивать *свой* нрав» (1,7). Действительно, характер записей указывает на общественную роль пишущего: в них много говорится об интересах целого, общей пользе и общественной природе человека; зато такие популярные в моралистической философии, но не актуальные для императора темы, как бедность или изгнание, в «Размышлениях» отсутствуют. Наставлениям, предписывающим известное поведение в отдельных случаях жизни (сферы обязанностей перечислены в 5,31), Марк Аврелий явно предпочитает «основоположения, необходимые для жизни» в целом (1,9). Он чаще пишет о вопросах общих, о мироустройстве, о жизни и смерти, наставления же, исходящие из таких рассуждений, требуют, скажем, справедливости вообще, но не указывают, что следует считать справедливым в той или иной конкретной ситуации.

Занимаясь самоперенастраиванием, а также утешая себя, Марк Аврелий не стремится создать новую, собственную форму выражения.[17] Он обращается к традиционным формам, в которых устно или письменно передавались рассуждения, основоположения и наставления, подобные тем, которые мы находим в «Размышлениях». В записях обнаруживается влияние парэнезы и диатрибы.[18] Главным содержанием парэнезы (παραίνεσις 'увещание', 'наставление') было побудительное увещание в форме отдельных кратких наставлений, соединенных часто без строгой логической связи и сопровождаемых сравнениями и примерами, взятыми из ближайшего окружения того, к кому обращаются. Примечательно для этих наставлений частое отсутствие глаголов (ср. «Во всем ученик Антонина: ...», 6,30) и неопределенное наклонение в смысле повеления (ср. «Сопутствовать мыслью...», 7,30; в качестве характерных парэнетических мест в «Размышлениях» можно назвать еще 2,5; 3,5; 4,26; 7,29—31; 8,51 начало; 9,7 и 37). Диатриба, жанр устной популярно-философской беседы-проповеди, соединяла в себе элементы как сократовского диалога, так и красноречия риторов; оказавшись же излюбленным средством выражения у киников, она приобрела определенную прямоту слова, силу внушения и даже некоторую агрессивность.[19] Для нее характерны тон беседы и диалогические элементы. Обращение «ты» относится иной раз к целой аудитории,[20] причем ведущий выступает либо как «я», чтобы придать больше веса своим словам (ср. 3,6; 10,7; 12,3), или же как «мы», чтобы поставить себя в один ряд со слушателями (3,1; 6,42);

---

[17] Ср.: *Misch G.* Geschichte der Autobiographie. Leipzig; Berlin, 1907, Bd 1, S. 265 ff.; см. предисловие А. Пюша в изд.: Marc-Aurèle. Pensées. Texte établi et trad. par A. I. Trannoy. Paris, 1925, p. XXIII sqq.; The meditations of the Emperor, p. LXVI.

[18] *Dalfen J.* Formgeschichtliche Untersuchungen zu den Selbsbetrachtungen Marc Aurels. Diss., München, 1967 (о парэнезе с. 34 сл., о диатрибе с. 74 сл., об утешениях с. 161 сл.).

[19] См. об этом: *Capelle W., Marrou H.* Diatribe. — RLAC, Stuttgart, 1957, 3, Sp. 990—1009; *Bultmann R.* Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe. Göttingen, 1910; *Oltramare A.* Les origines de la diatribe romaine. Genève, 1926.

[20] Ср. «О возвышенном», 26,3 (М.—Л., 1966, с. 50).

характерны беседа или спор с воображаемым антагонистом (ср. 4, 13; 5, 1, 6 и 28; 8, 40; 12, 36) и противопоставление разумного поведения или взгляда точке зрения непричастного к философским учениям обывателя, «его» или «их» (ср. 3, 4 и 15; 4, 3; 6, 18; 9, 40). Кроме того, диатрибе свойственна настойчивость в употреблении повелительного наклонения (наставления в отличие от парэнезы ставятся в связь с общим рассуждением и основываются на нем, см., например, 4, 3 конец), изобилие цитат, каталогизирующие перечисления, ряды риторических вопросов, сравнений и примеров, аллитерация, анафора и эпифора, параллелизм членов предложения, ритмизованный слог, гомеотелевты, т. е. созвучия окончаний, создающие подобие рифмы в прозе (не столько признак приподнятого стиля, сколько средство внушения, вместе и мнемоническое) — все это наряду с характерной для диатрибы философско-моралистической тематикой присуще и «Размышлениям». Кроме свойственных диатрибе примеров и сравнений, ко многим из которых можно найти параллели у других авторов, Марк Аврелий черпает также из арсенала приемов и аргументации утешительной литературы, общие места которой, как и стиль диатрибы, не ограничивались рамками какого-либо жанра: у Сенеки, например, они встречаются не только в специально утешительных сочинениях, но при случае и в письмах.

«Размышления» часто характеризовали как некую автобиографию внутренней жизни, выражение собственных мыслей и чувств императора в форме монолога, обращенного к самому себе, как солилоквиум — т. е. молчаливую беседу с самим собой.[21] Однако солилоквиум как психагогический прием, как средство самоанализа и самовнушения входит в состав как парэнезы (ср. «Золотые стихи», процитированные выше), так и диатрибы и утешения.[22] В своем литературном выражении такой внутренний монолог или диалог (ср. определение мышления, приведенное выше) встречается и в записях «Размышлений» (в некоторых случаях в форме «ты», ср. 9, 39; 10, 13; в других в виде требования говорить или напоминать себе, «приговаривать», ср. 4, 24; 8, 14; 9, 42; 10, 37; 11, 19) и, хотя функционально большинство записей выполняет ту же роль, что и прямо выраженный «диалог с собой», было бы не совсем точно характеризовать так сочинение в целом. При этом множество записей представляет собой, разумеется, не исповедь императора и не столько «сокровенные мысли»,[23] сколько стремление превратить идеальное в действительное, норму в поведение, «чужое» в «свое», вместе с закреплением «своего» с помощью собственных размышлений над «чужим» и постоянного варьирования его (см., например, изречения в 2, 3; 5, 22; 6, 45 и 54; 10, 6 и 33). В «Размышлениях» преобладает общий увещательный тон, а связь записей

---

[21] См. *Hirzel R.* Der Dialog. Leipzig, Bd 2, 1895, S. 264 ff.: определение «Размышлений» как Selbstgespräche; *Misch.* Op. cit.; *Zuntz G.* Notes on Antoninus. — CQ, N 40, 1946, p. 54; *Бахтин М.* Вопросы литературы и эстетики. М., 1975, с. 295; ср. его же: Проблемы поэтики Достоевского. М., 1972, с. 208.

[22] См. *Dalfen.* Op. cit., p. 204, sqq.

[23] *Brunt P. A.* Op. cit., p. 1 sqq. — Вместе с утверждением, что «ты» всегда и безусловно является обращением к себе.

с конкретной личностью и частными проблемами Марка Аврелия проявляется лишь косвенно (частота обращения к определенным темам; упреки к себе и недовольство с собой, см., например, 2,4; 8,8 и 9; 10,1 и 9; 12,31). Его собственные чувства, как и реальные события, послужившие поводом для записи, лишь изредка можно угадывать по тону записей (раздражение в 8,8; 9,26; 10,16; самоирония в 10,23) или по неясно выраженным намекам («Так ... у этих людей» 4,6; «...вынуждена делать это» 4,9; «А ты заслужил это...» 8,22; «На такие дела...» 12,20). Но вместе с тем поучения, традиционные по форме и содержанию, Марк Аврелий применяет к самому себе и записывает от себя. Более того, убедительность выражения, призванная к тому, чтобы углубить его убежденность, и сама рождается из глубокого убеждения.

Перед нами действительно уникальный памятник античной литературы — книга, не помышляющая о читателе.[24] Правда, и здесь нужна оговорка. Наряду с адресованностью «к себе» не исключено и значение записей «для себя»: воспроизведение мыслей и слов из внешнего источника ради их уяснения, размышления и усвоения, но также запись собственного или чужого удачного выражения, вопроса или темы, будь то для будущего рассуждения, будь то просто для памяти. А все это не делает невозможным употребление записей «для других». Не исключено, что некоторые из записанных высказываний и размышлений использовались Марком Аврелием в беседах или устных наставлениях, а некоторые отрывки могли вводиться в его речи или письма — недаром же император и при жизни был известен как философ. Обращение «ты» является, конечно, естественной формой выражения и тех наставлений, которые обращены к самому себе; это традиционная форма увещания, и лишь отдельные записи выдержаны в первом лице (см. 6,44, ср. 11,18 с переходом от «я» к «ты»). Но как «ты» из чужой проповеди, обозначавшее там человека вообще, Марк Аврелий мог применять к себе лично, так и наставление, обращенное ко второму лицу и написанное от себя, он мог мыслить как общее правило, без конкретного обращения именно к себе самому; и, наконец, «ты», обращенное к себе, он мог применять и к другому человеку. Поэтому не так уж беспочвенно впечатление византийского церковного историка XIV в. Никифора Каллиста Ксанфопула (Hist. Eccl., 3,31 = Patrologia Graeca, v. 145, p. 960; ср. SHA, 7,1,5), когда ему — возможно, по выпискам или при поверхностном чтении — показалось, что книга написана для воспитания сына Марка Аврелия, будущего императора Коммода; другое дело, что в таком случае перед нами был бы очередной пример бессилия даже самых благоразумных слов.

У некоторых исследователей возникает желание отказать «Размышлениям» в оригинальности как содержания, так и формы, несомненную привлекательность сочинения объяснять только личностью и жизнью римского императора, а в качестве автора ставить его в один ряд с Феодором, Луцием и Аррианом, т. е. учениками, в записи которых дошли

[24] *Zuntz G.* Op. cit., p. 54.

до нас части диатриб их учителей, а именно киника Телеса (ум. ок. 240 г. до н. э.) и стоиков Мусония Руфа (I в. н. э.) и Эпиктета (ок. 50—125/30), с той лишь разницей, что Марк Аврелий будто бы передает учения многих наставников сразу.[25] Все здесь будто бы традиционно, подобно тому как объясняется традицией выбор греческого языка, ибо литературно-философская почва, обоснование и терминология учений, к которым император обращается, действительно принадлежит греческой культуре, а греческий язык был родным для многих учителей Марка Аврелия.[26]

И все же отсутствие стремления к новизне формы не подразумевает еще, что памятник не своеобразен. Несмотря на изобилие элементов парэнезы, диатрибы и утешительной литературы, записи все-таки не представляют собой ни законченной парэнезы, ни диатрибы, ни утешения. Сама собою каждая запись могла бы быть включена в какое-нибудь увещательное или утешительное сочинение, однако Марк Аврелий не стремится создать таковое и записывает лишь отдельные, существенные для него мысли, правила и рассуждения в качестве «руководства для своей жизни», как характеризует «Размышления» Суда (s. v. Μάρκος). Но даже если бы они писались с целью сугубо прагматической, «Размышления» становятся для позднейших читателей каким-то литературно-художественным целым, которое, несмотря на сильное влияние традиционных жанров, стоит уже как бы на полпути к дневнику размышлений. В этом целом каждая запись воспринимается как самостоятельная единица даже тогда, когда Марк Аврелий с самого начала записи входит in medias res, словно продолжая некое невыраженное рассуждение (например, 11, 16 и 18; 12, 9). С другой стороны, записи взаимно дополняют и поддерживают друг друга, а их смысловая разрозненность придает целому более интимный характер, как бы приближая читателя к рождению мысли и слова Марка Аврелия и к тому процессу самоусовершенствования, которым император живет. Повторение и варьирование одних и тех же мотивов совместно с сжатостью отдельной записи создают в сборнике своеобразное напряжение и увеличивают интимность и привлекательность сочинения. Ведь как это ни странно, ощутимая сила «Размышлений» исходит не только из убежденности Марка Аврелия, его веры в истинность основоположений, на которые он опирается, но и от его человеческих слабостей, ибо, кто, скажем, не боится смерти, тот не станет постоянно уверять себя в том, что она не страшна, и тот, кому безразлична слава, не станет красноречиво рассуждать о ее ничтожности.

Марк Аврелий бесспорно не был оригинальным мыслителем, если иметь в виду выдвижение и развитие каких-либо новых идей. Его записи скорее представляют собой фрагментарную антологию известных философских теорий. При этом записи либо вторичны по отношению к оригинальным философским учениям, либо даже опираются на вторичные

[25] *Dalfen J.* Op. cit., S. 217 sqq.

[26] См. там же, S. 44 ff.; ср.: *Kaimio J.* The Romans and the Greek Language. Helsinki, 1979, p. 246 f. (Commentationes Humanarum Litterarum 64, 1979).

источники типа введений, обзоров, руководств и хрестоматий. Но и здесь памятник с точки зрения современного читателя оказывается гораздо более интересным, чем для какого-нибудь древнего философа, располагавшего столь многими философскими сочинениями в их полноте.

Вполне возможно, что «Размышления» как собрание разнородных материалов несут в себе не только следы прямых или косвенных влияний источников, которые невозможно в точности установить, содержат не только маргиналии к прочитанному и услышанному, но и ныне для нас не идентифицируемые цитаты. Однако о том, что «Размышления» в этих случаях не исчерпываются возобновлением в памяти чужих слов, говорит уже тот факт, что выписки 7, 38, 7, 40 и 41 использованы в самостоятельном рассуждении 11, 6, а также то, что в чужие слова нередко вкладывается как раз сознательно обновленный смысл (например, 2, 15 и 4, 24), не говоря уже о той настойчивости, с которой Марк Аврелий не просто повторяет отдельные мысли, а все снова придает им новую форму. Нельзя не заметить преобладающий в записях и характерный для их автора отнюдь не обывательский стиль мышления, который обнаруживается не столько в повторах и обращениях к одним и тем же темам, сколько в разнообразных и нередко глубокомысленных вариациях и деталях, в здравом смысле и метком взгляде, в лаконичности и насыщенности слога.

То, что рядом с сухими, небрежно набросанными отрывистыми и конспективными записями встречаются записи, обнаруживающие продуманность и стилистическую отделку (например, 2, 1 и 17; 3, 3 и 4), не противоречит тому, что записи не адресованы к читателю. Ведь Марк Аврелий долго занимался риторикой у лучших мастеров своего времени, у Герода Аттика[27] и у Фронтона.[28] Впрочем, работа над изречениями, стремление придать им возможно более точную и изящную форму также принадлежали к практике риторического обучения, как и подборки выписок (см. Фронтон, К Марку Цезарю, 3, 11 и 12; 2, 10; v. I, p. 12, 14, 138 Haines). Около 146/147 г. он «отошел от занятий риторикой, поэзией, словесным изяществом» (1.7; ср. Фронтон, О красноречии, 3, 4; 2, 74 Haines) и предался философии. Это связывают с увлечением книгами стоика Аристона (см. прим. 1 к 8, 1), с влиянием стоика Рустика и записок Эпиктета (1, 7). Можно подозревать, что за этим скрывается и разочарование Марка Аврелия в своих способностях (см. 1, 17), осознание их ограниченности (см. то же самое в отношении философии 7, 67, ср. 5, 5). Однако занятия эти несомненно оставили след, и стремление к самовыражению, да и к самоутверждению в этой области осталось. Эти записи на досуге служили, таким образом, поискам убедительной формы выражения, точных образов и слов; они были своего рода рито-

[27] О нем и о причинах, почему он не упоминается в 1-й кн. «Размышлений» см.: *Меньшикова Л. Ю.* Герод Аттик и его время в свете новых эпиграфических данных. — ВДИ, 1978, № 1, с. 73 сл. (в частности, с. 82 прим. 43).

[28] О Фронтоне и о литературных вкусах, прививаемых им к своему ученику, см.: *Стрельникова М. П.* Письма Фронтона. — Античная эпистолография. М., 1967, с. 139—152.

рическими упражнениями для самого себя. И когда император пишет: «Пусть не разукрасит твою мысль вычурность» (3, 5) и ставит своим идеалом простоту (1, 7), то это не мешает ему следовать совету Сенеки: «Нет, я, право же, не хочу, чтобы сказанное о таких важных вещах было постным и сухим; философия не отвергает дарования, не нужно только слишком уж трудиться над словом. Пусть будет нашей высшей целью одно: говорить, как чувствуем, и жить, как говорим. ... А если украшения красноречия даются без хлопот, если они под рукой и стоят немного, — пусть будут и они, но лишь сопутствуя вещам более прекрасным. Пусть красноречие прежде показывает их, чем себя» (Письма, 75, 3—5). О глубоко продуманной связи мысли со словом говорит, например, необычайное изобилие сложных слов с приставкой συν- 'со-', которое трудно воспроизвести в переводе; между тем это не случайно, а выражает по-своему мотив объединенности, согласованности и взаимосвязи, идею «взаимострастия» или космической «симпатии» (см. прим. 3 к 4, 27).[29] О внимании к языку свидетельствуют не только стилистические средства, игра слов и стоические этимологизации, но также и то, что автор обыгрывает семантику слов, сопоставляя философское значение с обыденным и полемизируя с последним (см. 3, 15; 10, 7 и 8; 11, 39). Иной раз он опирается на слово как выразительное средство в полемике с чужой мыслью (см. 4, 24; 7, 31; ср. 2, 3 с прим. 3: обыгрывается цитата), и даже выписки у него часто не просто цитаты, а дают возможность предполагать некоторое их переосмысление писателем-стоиком (см. 7, 41; 7, 42; 9, 34; 10, 21; 11, 32).

Не увязанные одна с другой, записи во многом опираются на целостную, тщательно разработанную философскую систему, — на стоицизм. Все здесь испещрено терминами, за многими понятиями и утверждениями стоят целые комплексы представлений, некоторые высказывания можно понять лишь в рамках общей концепции, а иной раз даже контекст «Размышлений в целом недостаточен для понимания отдельной записи. Правда, большая часть терминов и положений М. Аврелия известна из философских учений еще до стоицизма, однако принятые в новую систему взглядов, они включились в новые смысловые связи, приобрели другой фон, новые обоснования и новые функции. В области терминологии были и языковые новшества: основоположника стоицизма Зенона Китийского (ок. 336/2—264/2) упрекали в том, что он уже известным вещам придумал новые названия, притом еще и такие, которые звучали странно для эллинского слуха (см. Цицерон, О пределах добра и зла, 3, 5; 3, 15; 5, 74; Тускуланские беседы, 5, 34; Гален, О различии в пульсах, 3, 1, v. 8, p. 642 Kühn, SVF, 1, 33, 35). Поэтому и «Размышления» никоим образом не представляют собой сборник гладких альбомных афоризмов: сделанные на техническом языке Стои, записи для себя не

---

[29] См. *Neuenschwander H. R.* Marc Aurels Beziehungen zu Seneca und Poseidonios (Noctes Romanae 3). Bern; Stuttgart, 1951. S. 14 (предположение о связи с учением Посидония). Большего внимания заслуживает предположение Дальфена о влиянии Гераклита, см. *Dalfen J.* Op. cit., S. 95, Anm. 1.

должны восприниматься как изящные фразы, рассчитанные на читателя. Напомним в этой связи, что и древние отличали терминологическое словоупотребление от обыденного (ср. Диоген Лаэртский, 7, 117), а в связи с систематическим отказом в переводе от терминологии латинского и западноевропейского происхождения, отягощенной множеством новых ассоциаций, от читателя требуется, чтобы он шел к словам-терминам, воссозданным в переводе, не от расхожего употребления соответствующих слов, а от их смысла в философской системе.[30] Это пожелание тем менее тривиально, что термины постоянно переплетаются с непритязательными словами обиходной речи — впрочем, и к последней стоики бывали по-особому взыскательны.

Симпатии Марка Аврелия именно к стоицизму очевидны не только из содержания записей, но выражены и прямо: «даже и для самих стоиков» (5, 10). Конечно, он, как и Сенека, не философ в собственном смысле слова; он прибегает к философии не как к науке (см. 1, 17; 8, 1), а как к духовному руководству для этичной жизни (ср. 1, 7, 9 и 14; 2, 17; 6, 30), хотя и признает ее как систему знаний (8, 13). Этические требования в записях опираются на стоические космологические догматы, житейские нормы утверждаются исходя из представления о природе мирового *целого* (космоса). Но иногда даже последняя признается не столь важной — всего важнее внутренняя нравственная установка человека (см. 9, 28; 12, 14). В некоторых случаях Марк Аврелий просто колеблется и не решается принять полностью какую-либо одну из возможных теорий. Так обстоит дело с проблемой, происходит ли все по нерушимой цепи причин, вытекая из предшествующего как необходимое последствие, или же все время действует благожелательный промысел и боги постоянно заботятся о людях (см. прим. 4 к 3, 11). Теорию цикличности развития, т. е. *воспламенений*, или «мировых пожаров», Марк Аврелий не отрицает с такой решительностью, как это сделал Панэтий, хотя чаще сам он склоняется к идее непрерывного превращения *первостихий* (см. 5, 32; 10, 7; 11, 1; ср. 5, 13 с прим. 2; 6, 15; 7, 25; 12, 23; прим. 5 к 5, 33). Полной ясности нет и в вопросе о самоубийстве: судя по некоторым записям, Марк Аврелий по обычаю стоиков допускает его разумное оправдание (3, 1; 5, 29; 8, 47; 10, 8), а другие записи говорят в духе Платона о необходимости выполнять свой долг, пока не будет дан знак свыше, как бы сигнал к отступлению (3, 5; 7, 45; 11, 20); впрочем, под этим сигналом могли в стоическом духе подразумеваться и болезни, и условия, невыносимые для этичной жизни.

Подчеркивание превосходства духовного начала человека и презрение к телу выражены у Марка Аврелия с большей силой, чем в ортодоксальном стоицизме (ср., однако, 1, 17; 7, 60), но и в стоической философии, несмотря на представление о едином телесном мире, дуализм всегда в скрытом виде присутствовал благодаря признанию в абстракции актив-

---

[30] См. «Указатель терминов» и терминологические пояснения в комментарии. О стоицизме см. на русск. яз.: *Арним Г.* История античной философии. СПб., 1910, с. 165 сл.; ср.: *Асмус В. Ф.* Античная философия. М., 1976, с. 451 сл.

ного и пассивного начал, бога-разума и *вещества*, (т. е. материи, которую стоики отождествляли с бескачественным *естеством*, субстанцией). Дуализм Марка Аврелия проявляется еще ярче во взглядах на душу человека. У стоиков огненное *дыхание*, которое как непрерывное напряженное физическое поле проницало и объединяло весь мир, было одновременно и разумной душой человека. Марк Аврелий также обозначает душу человека словом «дыхание», но противопоставляет ей *ведущее*, т. е. разум, который у стоиков означал ведущую часть души, причем разумность мыслилась у них в отличие от Марка Аврелия как неотъемлемое свойство души в целом. В некоторых записях Марк Аврелий тоже следует делению: тело — разумная душа, но чаще он выделяет разум даже более радикально, чем представители Средней Стои — Панэтий и Посидоний (ок. 135—51), для которых характерно выделение волевого и эмоционального, или же неразумного начала в душе, вследствие чего в учении Посидония страсти и зло объяснялись не ложными суждениями и болезнями единой разумной души, а считались укорененными в самом человеке.

Влияние Посидония на Марка Аврелия подчеркивалось нередко вместе с стремлением связать их обоих с предысторией неоплатонизма,[31] однако вопрос по-прежнему следует считать спорным и невыясненным, так как доказательства во многом опирались на такие представления о Посидонии, которые были основаны на произвольных реконструкциях его учения, приписывающих ему большое количество поименно не засвидетельствованных фрагментов. Наличие в «Размышлениях» прямых влияний Панэтия и Посидония можно только предполагать. Между тем очевидными являются влияния Эпиктета, которого Марк Аврелий часто прямо цитирует. Параллели можно найти и с кинизирующим стоиком Аристоном (II в. до н. э.; см. Диоген Лаэртский, 7, 160; Сенека, Письма, 89, 13; 94, 1 сл.), который в философии считал необходимой только этику, отбрасывая наставления к отдельным случаям жизни и считая важными только основоположения (ср. Марк Аврелий об основоположениях, например, 1, 9; 4, 3 и 8, 1), и требовал полного безразличия ко всему тому, что находится между добродетелью и пороком (ср. 7, 31) в отличие от других стоиков, которые и в т. н. *безразличном*, или *средних вещах*, выделяли вещи предпочтительные и имеющие *ценность*.

Стоические воззрения проявляются и в теоретических взглядах на общество. В конкретном государстве Марк Аврелий-император считает наилучшей формой правления единодержавие в соединении с республиканскими чертами: с законом, равным для всех, со свободой граждан и

---

[31] См.: *Reinhardt K.* 1) Kosmos und Sympathie. München, 1926, S. 179; 2) Poseidonios. — RE XXII, 1 (Halbbd. 43), col. 624, 625 ff., 694, 725 ff., 760 ff., 803, 816; *Theiler W.* 1) Die Vorbereitung des Neuplatonismus. Berlin, 1930, S. 88 ff.; 2) Einführung und Anmerkungen — Marc Aurel. Wege zu sich selbst. Zürich; München, 1974[2]; *Neuenschwander R. H.* Op. cit.; *Erbse H.* Die Vorstellung von der Seele bei Marc Aurel. — Festschrift für F. Zucker. Berlin, S. 127—152; *Rist J. M.* Stoic philosophy. Cambridge, 1969, p. 268 ff.; с другой стороны, см.: *Laffrangue M.* Poseidonios d'Apamée. Paris, 1964, p. 376.

с их равным правом высказывать свое мнение (см. 1, 14). Марк Аврелий-стоик признает своей родиной весь мир, т. е. космос, который по определению стоиков представляет собой систему из богов, людей и всего созданного для них. В этом государстве правит естественный закон, закон природы — общий, так называемый *прямой разум.* Как в космологическом плане весь мир является единым живым и разумным организмом, так и люди образуют единый организм, одновременно разумный и общественный благодаря сочетанию в деятельности людей этих обоих начал (см. 2, 11; 2, 16; 7, 13; 9, 9 и др.). Чисто стоическое почитание разума Марк Аврелий обнаруживает и в том, что даже христиан он осуждает не с позиции государственного деятеля ввиду сепаратистского характера их действий в трудное для государства время, а прежде всего как стоик, который остерегается пафоса и считает, что, подчиняясь чему бы то ни было иррациональному, человек действует против своей лучшей и истинной, а именно разумной, природы.[32] И напротив, государственный деятель иногда ограничивает в нем стоика. Так, например, для стоика совершенно безразлично, что говорит, делает или думает другой (ср. 4, 18), однако в случае «крайней и общеполезной нужды» следует все-таки заняться и этим (3, 4), а вместо центрального для стоиков *благоразумения* у Марка Аврелия на первом месте стоит *справедливость* как наиболее общественная добродетель. Нелегкое положение правителя заставляет Марка Аврелия постоянно напоминать себе об истине, честности и правдивости, не утешая себя мыслями Платона, считавшего, что правителю дозволено для пользы своего государства применять и ложь (см. Платон, Государство, 389b, 414c, 459c, ср. Секст Эмпирик, 7, 42 сл., SVF, 3, 513, 554). По-видимому, император смотрел на свой век примерно так же, как лет сто до него анонимный автор трактата «О возвышенном», 44, 9: «Тот, кто дал однажды себя подкупить, никогда уже не будет настолько свободен и разумен, чтобы отдавать предпочтение в судебных делах справедливости и честности. Ведь каждый взяточник считает честным и справедливым лишь то, что служит его личным корыстным интересам. В наше время жизнь и судьба любого человека зависят от всевозможных подкупов, от планов взаимного тайного истребления и, наконец, от различных козней ради овладения завещанием. Все мы, как верные рабы, прислуживаем собственной выгоде и ради нее готовы принести в заклад и даже продать свою собственную душу» (пер. Н. А. Чистяковой. М.; Л., 1966). Веком позже император-философ пишет об отсутствии единомышленников (9, 3; 11, 8) и о тщетности надежд на Платоново государство (9, 29). Он не столько скептик, сколько реалист. Все снова и снова он повторяет и внушает себе, что есть только настоящее. Погружаться мысленно в прошлое, надеяться на будущее или его бояться — одинаково нелепо. Томиться настоящим, бесцельно суетиться — тоже бессмысленно. Следует всегда иметь конкретную цель и соотносить

---

[32] Терпимость, к которой призывают записи императора, не сопровождалась бездеятельностью в реальной политической жизни — см., например, декрет Марка об изгнании тех, которые возбуждали в людях суеверный страх (Dig., 48, 19, 30).

с нею свою деятельность, жить настоящим этично, разумно, осмысленно (см. 2, 2, 4; 3, 10, 12; 4, 26, 32; 6, 2, 32; 7, 8; 10, 12 и др.).

Правда, мир стоика уже и так был целесообразно и разумно устроенным миропорядком, самым лучшим из возможных, и то, что людям кажется злом, с точки зрения целого следовало считать оправданным. Ко всему, что происходит с человеком, следует относиться как к действию природных законов, которые от человека не зависят, с которыми необходимо считаться и которым лучше следовать добровольно. Зло бывает только в отношении человека к происходящему и к другим людям, и отношение это является единственным, что полностью зависит только от самого человека. Всецело в его власти, что̀ он признает добром или злом, и такие *признания* определяют характер его *душевного склада* и деятельности. Важны не внешние результаты, а то, чтобы деятельность была этично и разумно мотивирована. По природным задаткам человек разумен и добр, поэтому счастливая жизнь, или *жизнь в согласии с природой* достигается, когда человек приведет свой разум в согласие с объективным, всеобщим природным законом, *прямым разумом*. В этом человеческому разуму мешают *страсти*, неразумные движения души на основе ложных признаний, поэтому идеальным состоянием души стоики считали *нестрастие* — свободу от страстей (но не чувств!). Нестрастие означало духовную и душевную независимость, что, однако, не значило жить независимо от мира. Уже Хрисипп писал, что мудрец будет заниматься и государственными делами, если ничто этому не воспрепятствует (Диоген Лаэртский, 7, 121). «Часто несправедлив тот, кто не делает чего-либо, а не только тот, кто что-либо делает», записывает Марк Аврелий (9, 5). «Размышления» не есть уход от мира. Смысл этих записей именно в процессе их ведения, которое несомненно является временным уединением в себя (удачным в этом отношении следует признать заглавие, данное С. Роговиным переводу 1914 г.: «Наедине с собой»), только это уединение служит тому, чтобы жить, а значит действовать, в этом мире (потустороннего мира для стоика не существовало) в соответствии с принятым идеалом, к миру приноровляться и возвращать себе равновесие, «обновляя» себя с помощью основоположений (ср. 4, 3; 6, 11 и 12; 7, 2).

По той настойчивости, с которой император постоянно напоминает себе об этих основоположениях и утешает себя ими, видно, как нелегко ему было жить в этом «разумном мире», нести, не сломившись, бремя своих обязанностей, выполнять свой тяжкий труд и считать существующее положение вещей разумным и справедливым (см. 10, 9; 10, 10). Это бремя кажется еще более тяжким, если учесть не только государственные заботы, но также слабое здоровье императора, намечающийся нрав его сына Коммода, если, наконец, верить рассказам биографа о вызывающей неверности его жены (см. прим. 9 и 11 к 1, 17). И все-таки стоический индивидуализм у него больше, чем у других стоиков, не только сочетается с подчеркиванием общественных интересов, но и смягчается требованиями терпимости, понимания и даже любви и сожаления к людям, которые по природе все в ро̀дстве благодаря причастности к единому ра-

зуму — только неведение добра и зла заставляет их поступать неразумно и несправедливо.

Не следует, разумеется, переносить утверждаемый в записях идеал на автора и представлять его идеальным правителем или идеальным человеком. Эпиктет (см. 2, 19, 21 сл., ср. 2, 17, 30 сл., 2, 16, 15; 2, 1, 29 сл.) воскликнул: покажите мне, наконец, хоть одного стоика! и говорил, что хотя из трех частей философии важнейшей является применение основоположений, например «не лгать», люди тем не менее занимаются только двумя обслуживающими частями — доказательством, что не следует лгать, и вопросом, что такое доказательство (см. Эпиктет, Руководство, 52). Марк Аврелий также постоянно чувствует этот разлад между собственной мыслью и речами («нет ничего более нелепого, чем говорить не от себя» 11, 19, ср. 7, 37; 11, 15), словом и делом, идеалом и действительностью (см., например, 10, 9; 10, 16), но несмотря на это несомненное несоответствие (достижение идеала сделало бы в сущности ненужным само ведение записных книжек такого рода) и невозможность того, чтобы государственный деятель был последовательным (ср. Фронтон, О красноречии, 1, 11 сл. — v. 1, p. 62 сл. Haines), нельзя ему отказать в искреннем желании следовать именно первому завету Эпиктета: жить без лжи, выполнять свой долг и вместе с тем в любых условиях быть человеком понимающим, доброжелательным, справедливым и честным.

Марк Аврелий несомненно был знаком со стоицизмом своего времени гораздо полнее, чем это выражается в записях, и, вероятно, не только со стоицизмом (ср. философские школы, которые были представлены его учителями, названными в первой книге). Однако в записях он обращается только к немногим положениям и теориям, и не для того, чтобы их излагать или объяснять, а для того, чтобы с их помощью приобрести или укрепить определенное настроение или отношение к тому, что заставляет его писать. Вместе с тем в «Размышлениях» стоицизм освещается с такой стороны, с которой мы в других источниках его не видим. Если задачей Хрисиппа было усовершенствование системы и защита ее от критики со стороны представителей других школ, то задачей Марка Аврелия было, опираясь на эту систему, жить и исполнить выпавшую ему общественную роль. Мусоний Руф и Эпиктет в своих диатрибах объясняют и внушают догматы стоицизма другим, убеждая своих учеников мыслить и жить в соответствии с преподаваемым учением. Марку Аврелию эта догматика известна, он не излагает и не разъясняет ее другим, не рассуждает о конкретных проблемах и не предлагает конкретных рецептов для их разрешения. Его записи представляют процесс применения абстрактных рассуждений к своей жизни, процесс самовнушения и самоусовершенствования при помощи напоминания и убедительного письменного выражения хорошо знакомых ему общих положений и наставлений.

Это с одной стороны обусловливает нередко терминологический и как бы научный язык записей, а также их усложненный характер в сравнении с ясностью и простотой Мусония или Эпиктета. С другой стороны, Марк Аврелий становится нам более близок как человек именно благодаря своим противоречиям, идущим от жизни, которая не вмещается

в законченную систему, а также благодаря своим слабостям и той настойчивости, с которой он им сопротивляется. Он думает не о системе, а о том, что беспокоит его в данное время. Чтобы сохранить равновесие или достичь его в окружающем неустойчивом мире и в себе самом, он прибегает и к таким мотивам, которые не обязательно связаны со стоицизмом, но аналогичны рассуждениям, которые известны ему из увещательной или утешительной литературы, из устных бесед и речей, и могут опираться на какую угодно систему взглядов. Чаще он и в этих случаях мыслит в стоическом духе, хотя говорит о философии вообще, цитирует с одобрением не только Феофраста (2, 10), но и Эпикура (7, 64; 9, 41); основанные им в 176 г. в Афинах четыре государственно оплачиваемые кафедры предназначены для четырех философских школ: для стоиков, эпикурейцев, платоников и перипатетиков. Между тем в записи 5, 10 Марк Аврелий не напишет «даже для нас» — он скажет «даже и для самих стоиков», а сам словно стоит в стороне. Ему не важно, что в результате более вдумчивого философского размышления и анализа его мысль может оказаться несогласной с философской системой стоицизма, многие детали которой для деятельного императора несущественны или даже незнакомы ему.

Его характер и его личные проблемы более всего характеризует частота, с которой он к определенным темам обращается.[33] Чаще других встречаются три темы: порочность людей и гнев на них или на судьбу; смерть; слава. Понятие «гнева» в записях представлено богатой синонимикой (в переводе «гневаться», «сердиться», «негодовать», «сетовать», «ворчать», «бурчать» и др.). Это объясняется не только самокритичными замечаниями в 1, 17 (дважды) и 11, 18 (4), указывающими на чувствительность и раздражительность, хотя бы и внутреннюю — ср. Флавий Филострат, Жизнеописания софистов, 2, 1, 28 сл. о терпимости и невозмутимости Марка Аврелия. Важную роль играет здесь и положение императора, вынуждавшее его постоянно иметь дело с людьми. Этим же положением и, по-видимому, осознанием своей восприимчивости ко мнению других (см. об этом SHA, 4, 20, 5; 22, 6; 23, 9; 29, 5; ср. также запись 10, 32 и SHA, 4, 20, 1—4 и 29, 6 с обвинениями в притворстве и показной простоте) обусловлена борьба (впрочем, небезусловная, см. 3, 4 конец) с соблазном славы. На сильные интравертные черты характера указывает неотступное внимание к своей внутренней жизни и своему отношению ко всему внешнему. Частое возвращение к мысли о смерти станет понятнее, если не забывать о постоянной угрозе ее: о войне и чуме, о возрасте императора и его слабом здоровье, о его болезнях. Все это заставляет Марка Аврелия искать опору не только в положениях стоицизма, но и во всяческой аргументации и общих местах утешительной литературы. Благодаря этому в записях сильнее выступает дуалистическое противопоставление разума и тела, появляются платоновские мотивы. К этим общим местам принадлежат также подчеркивание ничтожности,

[33] См.: *Brunt P. A.* Op. cit., p. 5 sqq.; исследование Бранта посвящено частотному анализу понятий и тем в «Размышлениях».

недолговечности и однообразия всего, что связано с жизнью, стремление представить смерть даже желанной, мотив гераклитовского течения, постоянного изменения и превращения всего,[34] различные примеры (см. 3, 3; 4, 48; 6, 47; — 8, 25, 31 и 37; ср. Сенека, Утешение к Полибию, 1, 4: большое утешение — думать, что с тобой случится то, что все до тебя потерпели), цитаты (10, 34), космологические альтернативы (6, 10)[35] и пр. С другой стороны, смерть становится и смыслообразующим явлением — с помощью ее, как и с помощью презрения к телу и всему внешнему, утверждается главенство разума и этичная жизнь как единственные ценности, подчеркивается значение настоящего (см., например, 2, 14; 10,11). Смерть может служить также аргументом против гнева (например, 7, 22) и против жажды славы (6, 24; 7, 34), а утверждение «нет ничего нового, все привычно и недолговечно» применимо одинаково против страха смерти, против гнева на порочность людей (например, 7, 1) и против стремления к славе (12, 24). Приемы преувеличения или умаления могут использоваться не только в утешениях, связанных со смертью (5, 10), но и в протрептической записи ради подчеркивания превосходства философии (2, 17) или в кинизирующих записях ради достижения безразличия к внешнему (см. 9, 36 с прим.).

Подобные аргументы и утверждения принадлежат не столько определенной философской школе, сколько психагогическим приемам и жанрам, примыкающим к популярно-моралистической философии. Вообще говоря, стоикам достаточно просто доказать, что смерть «безразлична», но и они считали необходимым бороться против неразумных состояний души — против страха, печали, вожделения и наслаждения — всевозможными средствами. Иногда Марк Аврелий сам отличает «обывательское» психотерапевтическое средство от философского или же указывает, что та или иная черта является общим достоянием всех философских школ (ср. 4, 50; 9, 3; 9, 41; 12, 34; вместо обычного «презрения к смерти» в 9, 3 наставление «не презирай смерть»). Психагогические правила могут быть и прямо противоположными в зависимости от их функции. Так, например, не следует заботиться о том, что творится в душах других; это для стоика безразлично и не причиняет ему беды (7, 55; 4, 39). С другой стороны, следует рассмотреть, как ничтожны души тех, чье мнение нас беспокоит (9,18 и 34; ср. 7, 34; 11, 18 (2); 10, 19), памятуя при этом, что они «друзья по природе» (9, 27). И наконец необходимо вникать в душу другого, чтобы понять его и не гневаться (8, 61; 6, 53; 10, 37; 9, 22). Тон записи во многом может зависеть и от минутного настроения пишущего: достаточно сравнить конец записи 6, 47, не лишенный несколько мрачной иронии, с записью 6, 48, кратко формулирующей благородное назначение всей 1-й книги.

---

[34] Ср. *Rist J. M.* Op. cit., p. 283 sqq., — где мироощущение Марка Аврелия характеризуется как «персонификация времени» и «гераклитовская картина мира, увиденная глазами платоника».

[35] См.: *Kassel R.* Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur. München, 1958, S. 73. — Утешения появились также на основе атомической теории; с. 74 сл. рассматриваются и записи Марка Аврелия.

Все это показывает, насколько рискованно создавать прямолинейные конструкции относительно философского характера «Размышлений» или непосредственно связывать это сочинение с начинающимся кризисом Римской империи, забывая при этом о функции и жанровой принадлежности записей, а также о том, что «Размышления» не являются изложением философской системы или хотя бы взглядов Марка Аврелия. Если не учитывать ни общего назначения, ни литературной специфики и значения для автора каждой записи в отдельности, то не только произвольно интерпретируемые отрывки, но и длинные подборки цельных записей приводят к таким оценкам «Размышлений», шкала которых простирается от «космического пессимизма» [36] до «победно звучащих оптимистических мотивов». [37]

Стоицизм как система, как школьное, академическое учение в это время продолжает существовать, но то, что от сочинений стоиков древнего периода (открытие школы Зеноном в Афинах ок. 301/300 до н. э.– II в. до н. э.) и среднего (II—I вв. до н. э.) последующие эпохи сохранили только фрагменты; то, что популярных профессиональных философов Мусония Руфа и Эпиктета характеризует уже знакомый нам из «Размышлений» моралистический-практический уклон; наконец то, что после Марка Аврелия стоическая философия теряет свою популярность, чтобы, оставив заметные следы в неоплатонизме и в христианской философии, некоторым образом возобновиться только в XVI—XVIII вв., — все это говорит о том, что застывшая система стоицизма и его рационализм (в смысле противопоставления иррационализму) уже отжили свой век. Об этом свидетельствуют и некоторые черты в записях императора. Правда, он свободен от влияний восточных идейно-религиозных течений; о платонизме и неопифагореизме можно говорить только в отношении отдельных мотивов; ему скорее свойствен консерватизм, верность традиционным религиозным и этическим нормам, «заветам отцов». «Обновление себя» (4, 3; 7, 2) не мыслится в религиозном или мистическом духе, взгляд внутрь себя (7, 59; 8, 51) должен исключить как внутренние терзания, так и какой-либо экстаз, выход из себя: следует быть не мутным колодцем, а прозрачным источником, символизирующим добродетельность, проистекающую не из какого-либо таинственного переживания или блаженного добродушия, а из последовательности и ясности мысли. И все-таки записи обнаруживают не только некоторое религиозное чувство сверх традиционной обрядности, но и интеллектуальную усталость с признаками сознательного самоограничения (см., например, 12, 31 и 33). При всем уважении к философии Марк Аврелий и не стремится быть последовательным стоиком или вообще последовательным философом. Если стоики недооценивали эмоциональную природу человека, то записи «Размышлений» несмотря на обычное стоическое преклонение перед разумом и отождествление добродетели со знанием, свидетельствуют не только о желании сохранить или вновь обрести духовное спокойствие и

[36] *Rist J. M.* Op. cit., p. 288.

[37] *Швейцер А.* Культура и этика. М., 1973, с. 145.

вести последовательно этичную жизнь, но и о стремлении к чувству внутренней цельности, «простоты». При этом эмоционально интегрируются часто разнородные, иногда логически противоречивые мысли и представления. Вот почему и в каком смысле можно называть Марка Аврелия «последним стоиком», а не потому только, что о последующих стоиках до нас дошли лишь отдельные упоминания.

Записи Марка Аврелия в качестве литературного памятника в немалой степени интересны для нас и тем, что делались они в основном не для слушателя или читателя, а следовательно, и не для нас; иначе говоря, они менее всего предназначены были стать литературным памятником. Однако помимо своей воли, хотя может быть и не против нее, в восприятии последующих поколений Марк Аврелий стал писатель. И теперь с его книгой случилось то же, что и с сочинениями Сенеки и Эпиктета: уже со дней Арефы она начала переосмысляться в христианско-пиетическом духе, вследствие чего автору стали приписывать отрешенность от мира, глубокую резиньяцию и пессимизм, преувеличивая и, разумеется, приближая к христианству его религиозность. Между тем «Размышления» в такой мере связаны со старинными традициями эллинской духовной культуры, что скорее новизна мысли и литературных форм не может считаться их главным достоинством. Тем не менее, оказавшись своеобразным памятником мало документированной эпохи позднего стоицизма, с одной стороны, с другой же — представляя собой литературное самовыражение незаурядной личности римского императора, записки Марка Аврелия получили косвенно ценность важнейшего источника, а сами по себе являются произведением, которому невозможно отказать в значительной энергии мысли и слова.





А. К. Гаврилов

МАРК АВРЕЛИЙ В РОССИИ

Со времени появления первого русского перевода Марка Аврелия прошло без малого 250 лет, и рассмотрение имеющихся четырех полных и множества частичных переводов снова показывает, какая тесная — и притом двусторонняя — связь существует между этим способом освоения автора и восприятием его личности в образованном обществе. Историю русских читателей Марка Аврелия, между прочим и таких, которые его переводили, мы и беремся здесь посильно представить и обследовать.[1]

В сущности, историю восприятия Марка Аврелия в России можно было бы рассматривать в рамках рецепции стоицизма или как одно из звеньев освоения в русской литературе европейской моралистической традиции. Однако изобилие фактов делает достаточно обширной и нашу частную задачу;[2] даже и при этом ограничении трудно добиться полноты материала, а следовательно, и представительной выборки из него. Хочется надеяться тем не менее, что предлагаемая ниже мозаика литературных явлений позволяет наметить общие контуры и основные узлы рецепции. Оправданием отчасти случайного собрания материала и нанизывающего способа изложения может служит и то, что благодаря известной плотности свидетельств и направленному освещению узенькой полоски общей культурной традиции нередко выясняются пусть не самые значительные, но все-таки причинные связи между людьми и книгами, которые иначе оставались бы незамеченными или освещенными неверно, например в вопросе абсолютного или даже относительного новшества идей: в историческом освещении новизна часто оказывается в лучшем случае обновлением старого.

---

[1] При собирании материала нам помогли указания, справки и советы коллег и друзей. Выражаем в этой связи сердечную признательность А. А. Алексееву, С. В. Белову, А. М. Березкину, Н. М. Ботвинник, Д. М. Буланину, Ф. А. Гаврилову, Н. И. Николаеву, О. П. Лихачевой, Н. А. Пикалову, Е. Г. Рабинович, Е. М. Шварц, Я. В. Унту и в особенности С. И. Николаеву и В. И. Сомсикову.

[2] Объем материала вынуждает во многих случаях приводить интересующие нас места из русских писателей с пропусками и сокращениями. В цитатах воспроизводятся наиболее характерные особенности орфографии.

Вообще говоря, обзор рецепции призван прежде всего содержать в себе историографически полезный взгляд на культуру-восприемницу. Однако помимо этого самопознавательного смысла изучение рецепции время от времени способно давать кое-что и для понимания некоторых, наименее укорененных в конкретно-историческом сторон того или иного памятника, принадлежащего культуре-дарительнице. Последнее обстоятельство ни в коем случае нельзя преувеличивать, ибо воспринимаемый в новой культуре памятник постижим главным образом из прошлого той культуры, которая его подготовила, и если дальнейшая оценка его в своей или других культурах освещает иногда по-новому его общезначимые стороны, она никогда не исчерпывает определенной навсегда и ничем не заменимой его полноты.

Таким образом, хоть мы и надеемся высказать в дальнейшем несколько соображений о самой книге Марка Аврелия, однако главным для нас является демонстрация на русском материале старинного положения, что «воспринимаемое воспринимается по образу воспринимающего». Самое важное при этом — сообщение пройденного нашей литературой опыта, который помогает нам легче освоить достижения прежних читателей Марка Аврелия, а также надежнее избежать их промахов как частного, так и общего свойства.

Для избежания недоразумений отметим, что под стоицизмом у нас повсюду понимается теоретическая система, созданная Зеноном из Кития и развитая далее стоическими писателями, а не то неопределенное представление о стоическом, которое существует в нашем разговорном обиходе.

1

Древнерусскому книжнику Марк Аврелий был известен как 17-й римский император. В хронике Георгия Амартола,[3] переведенной с греческого в 1-й половине XI в., встречаем несколько строк о его правлении. Здесь сообщалось между прочим, что, не взирая на мудрость и добродетель, Марк Аврелий «отравою убиен бысть»;[4] тут же глухо упомянут и так называемый «чудесный дождь», сопровождавшийся бурей: «огнь с небеси износим».[5] В хронографах эти сведения повторялись с незна-

---

[3] *Истрин В. М.* Книгы временьныя и образныя Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Текст, исследование и словарь. Петроград, 1920, т. I, с. 309.

[4] Различные версии о кончине Марка Аврелия в христианской традиции рассматривает А. Гарнак в «Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche» (Leipzig, 1903, Bd 12, S. 278).

[5] О «чудесном дожде» см. старую статью Гарнака «Die Quelle der Berichte über das Regenwunder im Feldzug Mark Aurels gegen die Quaden», теперь перепечатанную в кн.: *Harnack A.* Kleine Schriften. Leipzig, 1980, Bd 1, S. 186—233.

Недавно появилась монография, посвященная этим событиям: *Jobst W.* 11. Juni 172 n. Chr. Der Tag des Blitz- und Regenwunders im Quadenlande. Wien, 1978.

чительными вариациями.[6] Обстоятельнее других запись в Русском хронографе редакции 1512 года:[7]

«Царство 17 Марка Антонина. В лето 5655. По Антонине царствова в Риме Марко Антонин, сын его, лет 9 с Левкием, зятем своим. Сей во всякой воспитася премудрости и наказании и дары добродетельными исполнен бяше и приобщашеся всем мудрецем и исполняше их великими дарми... И егда приидоша Куаде на Рим и оудержаша воду, християне же помолишася, бе бо их в воинстве 6000, и бысть дождь на Римляны, а на врагы молниа. Марко же оудивися и почте их и повеле нарицати их войску молниелучници... Марко же Аньтонин отравлен оумре. При сем бысть Аверкие, епископ Ерапольский».

К летописным записям близка по духу подпись к портрету Марка Аврелия, сочиненная Симеоном Полоцким в серии «Царие или Кесари Рима Ветхого».[8] Впрочем, здесь более контрастно, чем в Хрониках, выявлено достоинство правления Марка Аврелия, с одной стороны, и «люта жестота» в отношении христиан, с другой; умирает Марк Аврелий не отравленный, а как будто бы уморивший себя голодом.

Первую ссылку — правда, не на тексты, оставшиеся от римского императора, но все-таки на приписываемое ему с древности (SHA, 4, 22, 4) высказывание — находим у младшего современника Семеона Полоцкого — в «Арифмологии» Николая Спафария (1636—1708).[9] Исходя из латинского оригинала,[10] текст Спафария следует читать так: «Лучше есть мне толиких и сицевых другий совет, нежели толиким и сицевым моему хотению единому последовати», т. е. хорошо, чтобы не многие слушались одного, а один многих (ср. записи «Размышлений» 10, 12; 7, 7 и др.).

Начиная с 1711 г. в Москве и Петербурге выходит несколькими изданиями переведенный с польского, в течение XVII в. популярный в Польше, сборник изречений древних мудрецов, за которым утвердилось название «Апофтегмата».[11] От Антонина кесаря здесь приводится тот же совет слушаться советов, который был воспроизведен в переводе Спафа-

---

[6] См.: *Творогов О. В.* Древнерусские хронографы. Л., 1975, с. 248, 280, 296.

[7] Полн. собр. русских летописей, СПб., 1911, т. 22, ч. 1, с. 255 (л. 318).

[8] См.: *Белецкий А. И.* Стихотворения Симеона Полоцкого на темы из всеобщей истории / Сборник статей в честь В. П. Бузескула. Харьков, 1914, с. 638.

[9] *Николай Спафарий.* Эстетические трактаты. Подготовка текстов и вступительная статья О. А. Белобровой. Л., 1978, с. 110, № 18.

[10] Как показала О. А. Белоброва в статье «Об источниках „Арифмологии“ Николая Спафария» (Русская литература, 1980, № 2, с. 131—134), русский текст непосредственно восходит к соответствующему разделу в Энциклопедическом пособии Альштеда (1620 г.), которого у нас в старину называли Алстедием. Впрочем, уже и сопоставление с латинским источником этого раздела Альштеда, а именно «императорскими девизами» Н. Рейснера (Symbola Imperatoria, 1588), позволяло внести больше ясности в текст Спафария. Другой пример смыслообразующего значения интерпункции: латинскому элегическому дистиху «Разумом кто разумен своим, далеко не разумен, / Тот, кто другим вразумлен — тот лишь разумен вполне» у Спафария будет соответствовать: «Иже мудрствует совету своему сам, он не мудрствует; совету иному иже мудрствует, он воистину мудрствует».

[11] Краткие, витиеватые и нравоучительные повести Бениаша Будного. М., 1711.

рия.[12] Этой же незамысловатой, но, как часто бывает, трудно осуществимой в жизни политической мудрости, у нас особенно повезло. Забегая вперед, отметим, что она попала и в «Письмовник» Н. Г. Курганова, много раз перепечатывавшийся в последней трети XVIII в.[13] Цепкость или скорее вязкость традиции можно наблюдать, сопоставляя эти упоминания с «Анекдотами Марка Аврелия Антонина, славного философа и императора»,[14] где кроме все того же советолюбия пересказывается чудо о дожде, причем сам Марк Аврелий приписывает спасительное для римского войска событие богу христиан, отказываясь в дальнейшем их преследовать.[15]

Как видим, уже старая Русь усвоила примерительно двойственное отношение к Марку Аврелию: он — милосердный государь, он же гнал или по меньшей мере не препятствовал гонению на христиан. В сущности христианская культура давно оказалась, оценивая Марка Аврелия, перед альтернативой: либо отвергнуть одного из человечнейших владык Рима, а вместе с ним и те ценности, которые остались связаны с его именем и в христианском обществе, либо, выдвигая неубедительные свидетельства, объявить его неофитом в старости. Однако ни христианский Запад, ни Византия не решились пойти ни по одному из этих простодушных путей, предпочитая (уклончивую) широту воззрений: Марк Аврелий был римлянин и стоял во главе сложного общества, за все конфликты которого он отвечать не должен; что касается его воззрений, то несмотря на прямое и косвенное неодобрение им христиан, многое в его воззрениях, а тем более поступках, можно согласовать с христианскими истинами.

Что такое отношение было освоено византийской культурой, наглядно показывает хотя бы стихотворение (см. выше, с. 95), связываемое с именем Арефы, архиепископа Кесарийского[16] или статья о Марке Аврелии в Словаре Суда.[17] Это частное проявление последствий позднеантичного компромисса между христианской церковью и античной культурой — важный момент и для судьбы Марка Аврелия в России. За ред-

---

[12] Апофтегмата, то есть кратких, витиеватых и нравоучительных речей книги три. СПб., 1716, с. 107 сл.

[13] Писмовник, содержащий в себе Науку Российского языка со многим присовокуплением разного учебного и полезнозабавного вещесловия. Шестое издание, вновь выправленное и проч. профессором и кавалером Николаем Кургановым. В СПб. 1796, ч. I, с. 291 сл. («Древние Апофтегмы и Эпиктитово правоучение»).

[14] Новые ежемесячные сочинения. СПб., месяц октябрь 1788 г., с. 33—40.

[15] Ср. византийскую энциклопедию Суда (здесь и далее по изданию: Suidae Lexicon, edidit I. Bekker. Berolini, 1854: s. v. Ἀρνοῦφις.

[16] Ср. *Maas P.* Das Epigramm auf Marcus εἰς ἑαυτόν (in: Hermes, Bd 48, 1913, S. 295—299). Здесь высказано мнение в пользу ранней, довизантийской датировки стихотворения, прославляющего книгу Марка Аврелия. Даже если Маас прав, нам достаточно того, что византийцы, в том числе несомненно сам Арефа (ему, возможно, принадлежит ключевая роль в сохранении текста «Размышлений»), переписывали и рукопись его записок, и это стихотворение, приняли последнее в Антологию и могли без недоумения представлять себе, что князь церкви умилен афоризмами римского императора, при котором состоялось пятое по традиционному счету христианских историков гонение на христиан.

[17] Suidae Lexicon, s. v. Μάρκος, содержит статьи не только одобряющие Марка Аврелия, но и сформулированные с большим искусством.

кими исключениями восприятие личности и идей императора-стоика пойдет, как покажет дальнейшее изложение, по этому руслу, медлительно и неуклонно наполняясь интеллектуальным и нравственным содержанием.

Это примирительное освещение, сложившееся, по-видимому, в поздне-античную эпоху, как бы сближало Марка Аврелия с Экклезиастом. Отчасти, может быть и поэтому, в качестве пессимистической приправы к эпикурейским мотивам, формулировка Марка Аврелия угодила в «Gaudeamus igitur».[18]

К началу нового времени в Европе этот подход оборачивается еще большим, восхищенным и почти безоговорочным приятием Марка Аврелия как благочестивого, рассудительного и просвещенного государя. В начале XVIII в., когда настал для нас век «государственной секуляризации», Марк Аврелий — заготовленный Европой образчик для наших европеизирующих Россию царей.[19]

2

Наверное, Петру I ставили в образец Марка Аврелия; Петра Великого, надо думать, с ним сравнивали и, наверное, лишь случайно не встретились нам свидетельства такого сопоставления. Впрочем, для людей, обладающих чувством исторического, сравнение это должно было скоро потерять свою привлекательность. Петр Великий с разительной скоростью стал восприниматься как герой всемирной истории — стихийное творческое начало в самом деле у Петра выразилось ярче, чем у Марка Аврелия. В «Слове похвальном Петру Великому» Ломоносов не находит римских (!) деятелей, которых он согласился бы сопоставить с преобразователем России.[20] Много позднее А. И. Тургенев с гордостью увидит в Европе изваяние Петра, который вместе с бюстом Антонина стоял как равный среди великих государственных деятелей.[21]

---

[18] Интересное исследование об этом: *Dyroff A.* Die Philosophie des Gaudeamus (напечатано: Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur. Leipzig; Berlin, 1923, Bd 51 (26 Jg.), S. 229—235). Исследователь показывает, что слова ubi sunt qui ante nos / in mundo fuere, и далее, могут восходить к Марку Аврелию или к общему кинизирующему источнику (см. записи 10, 31; 12, 27; 4, 48 и 6, 47).

[19] Здесь подтверждается, пожалуй, наблюдение Г. В. Плеханова, высказанное им в предисловии к «Истории русской общественной мысли» (Собр. соч., 1925, т. 20, с. 6): «Мой анализ привел меня к тому выводу, что нелогичность, нередко проявляемая русскими идеологами, объясняется в последнем счете логикой западноевропейского общественного развития».

[20] *Ломоносов М. В.* Полн. собр. соч. М.; Л., 1959, т. 8, с. 610—611. — Ломоносов бегло упоминает Марка Аврелия в риторических сочинениях (т. 7, с. 170 и 224). В т. 8, с. 90 имеется в виду герой римских легенд Марк Курций, а не Марк Антоний, как показано в индексе (т. 8, с. 1230).

[21] *Тургенев А. И.* Хроника русского. Дневники (1825—1826 гг.). М.; Л., 1964, с. 402. — «Антонин» здесь, как обычно для XVIII и начала XIX в., это либо Марк Аврелий, либо Антонин Пий, которого в это время часто называли Тит Антонин, но уж, конечно, не Марк Антоний (очень старинная, еще у византийцев встречавшаяся, во многих указателях и каталогах процветшая путаница).

Сила петровского скачка — как бы ни оценивать его в целом — ощутима применительно к интересующему нас вопросу. Теперь, для примера, русскому читателю доступнее становится насыщенный историческим материалом раздел «Церковной истории» Цезаря Барония (1538—1607).[22] Перевод, правда, был выполнен еще в конце XVII в. иноком Игнатием, с польского; капитальное даже и в сокращении сочинение имело название «Годовые дела церковныя». В частности, благодаря тому, что текст охотно переписывали и ценили в раскольничьей среде,[23] Св. Синод постановил, наконец, напечатать книгу. «Деяния церковная» вышли в Московской Синодальной типографии в 1719 г.[24] Здесь временам правления Марка Аврелия уделены 12 вместительных страниц, причем читатель узнает немало и об эпохе. Не исключено, что именно из Барония русский книжник, на каком бы языке он ни читал его, почерпнул первые связные представления об эпохе милостивого и как бы стоящего под знаком христианства, хотя и нехристолюбивого, римского государя. Более того, благодаря созданию Академии наук на месте хоть и не пустом, но достаточно бедном в интересующем нас отношении (до тех пор о записках Марка Аврелия никто у нас, кажется, и не упоминал) появляется «вдруг» полный перевод знаменитой книги, выполненный Сергеем Савичем Волчковым, который с 1731 г. был секретарем канцелярии Академии наук, а впоследствии директором сенатской типографии.[25] Полное название тома с первым русским переводом записок Марка Аврелия таково: «Житие и дела Марка Аврелия Антония (sic!), а при том собственныя и премудрыя его рассуждения о себе самом. С немецкого перевел в 1738 и 1739 г. С. Волчков. СПб., 1740». Заголовок «Житие и дела» в немецком издании относится собственно к обширному историческому введению, за которым следуют «назидательные рассуждения» Марка Аврелия, снабженные душевно-полезным протестантским комментарием его немецкого переводчика; Иоганн Адольф Гофман был известным в начале XVIII в. гамбургским филологом, собирателем древностей и проповедником.[26] В первом издании русского перевода означено, что

[22] Энцикл. сл. Брокгауз—Эфрон. СПб., 1891, полутом 5 под словом «Бароний» дает сведения об авторе и его opus magnum.

[23] *Бубнов Н. Ю.* «Деяния церковные и гражданские» Цезаря Барония в русской публицистике 3-й четверти XVII в. — В кн.: Рукописные и редкие печатные книги в фондах Библиотеки АН СССР. Л., 1976, с. 99—109.

[24] Деяния Церковная и гражданская от рождества Господа нашего Иисуса Христа из летописи Кесаря Барония собранная, преведенная с польского языка на словенский, кроме явных с церковью православною восточною противностей Римских у Барония и Скарги обретающихся. М., 1719 (о правлении Марка Аврелия с. р҃в — р҃еі, или 104—115).

[25] О С. Волчкове см., например: *Геннади Гр.* Справочный словарь о русских писателях и ученых, умерших в XVIII и XIX столетии. Берлин, 1876, т. I, с. 170—171. — Умер Волчков около 1773 г.

[26] Название труда Гофмана (Hof(f)mann Johann Adolf, 1676—1731): Des römischen Kaysers Marcus Aurelius Antoninus erbauliche Betrachtungen über sich selbst, aus dem Griechischen übersetzt und nebst kurtzen Anmerkungen auch mit seinem Leben vermehrt. Hamburg, 1725. — В 1735 г. труд вышел уже третьим изданием. Переводили у нас и другие сочинения Гофмана. Тот же С. Волчков первым перевел его трактат «О спокойствии и удовольствии человеческом» (СПб., 1760).

выполнен он по Высочайшему повелению императрицы Анны Иоанновны, которой он и посвящен в подходящих случаю выражениях.

С. Волчков, исполнявший секретарские обязанности в Академии, успевал много переводить с немецкого и французского языков;[27] среди пестрой вереницы изданных им книг видное место занимают произведения моралистического характера (извлечения из «Монтаниевых опытов», «Езоповы басни», «Наука счастливым быть», «Христианин в уединении» и проч.). Не только греческого, но и латинского языка Волчков не знал.[28] Поэтому, не обольщаясь относительно достоинств его переводов из древних авторов (его перевод Плутарха вызвал нарекания в Академии),[29] признаем обстоятельство, отчасти, пожалуй, неожиданное: переводу античного памятника, особенно такого, как занимающий нас, может статься, пошло на пользу, что первый опыт его воспроизведения на новом языке не был обременен грузом непосильной филологической работы: переводчик мог, опираясь на достижения иноязычных коллег, посвятить свои усилия литературной задаче.

Посмотрим на образчик удачного, как нам кажется, перевода (Размышления, 10, 34):

«Кто добрых нравов с молодых лет набрался, того может одно слово, или небольшая притча к оставлению печалей его побудить. Как например слова Гомеровы:

На Весне трава ростет, а лист зеленеет,
В Осень цвет сохнет: а лист отпадает;
Так власно и с нами.
Один родится, а другой умирает.

И твои дети такой же лист. Всех тех можно уподобить листу, которые с великим шумом других хвалят, или порицают. И те все лист, к которым твое имя по смерти твоей придет. Одним словом сказать: всё на свете лист. Весна ево произрастает, а осенний ветр збивает. На будущую весну другой лист родится, а в последующую осень паки опадает... По малом времени тем глаза закроют, которые теперь быстро смотрят. По них други проглянут; но и те зажмурятся. По сих третиц посмотрят, да и те вечным сном уснут. И так далее, чему ж и дивишься?»

В отрывке кое-что опущено, не замечена вторая вставка из Гомера, конец зачем-то изменен по другой записи (ср. 3, 10). О том, что переводчик, следуя Гофману, не вынужден был биться над трудным в подлиннике первым словом записи, вызвавшем конъектуры, не приходится

[27] Некоторые не столь уж счастливые обстоятельства жизни Волчкова и положение его как переводчика характеризуют документы, помещенные в «Материалах по истории императорской академии наук» (СПб., 1897, т. 9, с. 62 и 419—422 в особенности). См. также: *Истрина М. В.* Академические переводчики в XVIII веке. — В кн.: Книжное дело в России в XVI—XIX веках. Л., 1980, с. 105—115.

[28] Материалы для биографии Ломоносова. Собраны экстраординарным академиком Билярским. СПб., 1865, с. 67. — В этом же томе ряд упоминаний о Волчкове, об отношении к нему Ломоносова и проч. (с. 66, 595—599).

[29] См.: *Черняев П. Н.* Следы знакомства русского общества с древнеклассической литературой в век Екатерины II (Оттиск из «Филологических записок» за 1904 и 1905 гг.). Воронеж, 1906, с. 58 сл., 61.

и говорить; также и о воспроизведенной в нашем переводе хоть отчасти смысловой игре в слове ὕλη (лес—вещество); подспудную, для грекоязычных возможную, ассоциацию φύλλα—φῦλα (листья—племена) воспроизвести, пожалуй, и невозможно. Однако, если отвлечься от этого, можно признать, что в переводе Волчкова видна чувствительность не только к грустным, но и к характерным для Марка Аврелия саркастическим ноткам. Переводчик явно старается быть разнообразным, хочет влиять на душу читателя.

Ясно, что при отсутствии филологической школы обращение к оригиналу обернулось бы для русского переводчика того времени геройским поражением. Это и хорошо, что перед нами копия с копии, тем более что представление об ответственности переводчика за культурноисторическую точность своей работы еще не сформировалось в это время. Другое дело, что даже при радикальном облегчении задачи встречаются у Волчкова то слишком простонародные выражения, то совершенно неуместные латинские варваризмы (хоть и не так разительно, как у К. Кондратовича в переводе «Илиады», выполненном лет 20 спустя).[30] Эти черты волчковского перевода вместе с попадающейся и у него досадной, не от автора идущей невнятицей можно наблюдать в следующем отрывке («Размышления», 2, 17):

«Все время жизни человеческой только один пункт, или точка. Материя, из которой время зделано (?), весьма житка, и очень быстро течет. Чувствование ево тупо. Тело ево тлен. Душа ево бегущее колесо. Судьба ево непостижима. А слава ево неизвестность. Коротко сказать, тело у времени быстрая река, а душа его во сне являющейся пар. Жизнь ево непрестанная война, или странствование в чужой земле; а хвала его забвение. Что же может человека в таком трудном и суетном пути, щастливо провести? Ничто кроме истинного любления философии...»

Так или иначе, перевод существовал, и читатель мог узнать Марка Аврелия несравненно ближе, чем прежде. Книга, по-видимому, пользовалась спросом: в 1798 г., через четверть века после смерти переводчика, она вышла 5-м изданием.[31] Марком Аврелием интересовались и вельможи,[32] и люди, которым приходилось переписывать книгу от руки.[33]

---

[30] *Егунов А. Н.* Гомер в русских переводах XVIII—XIX вв. М.; Л., 1964, с. 40 сл.

[31] Точная роспись всех пяти изданий перевода Волчкова дана в «Сводном каталоге русской книги XVIII в. 1725—1800» (М., 1962, т. I, с. 45—50, т. 3, с. 484; Дополнения — М., 1975, с. 10). С. Соловьев (История России с древнейших времен. М., 1963, кн. XI, с. 578, 598) приводит сообщение «Санкт-Петербургских ведомостей» за 1745 и 1748 гг. о том, что книга имеется в продаже; стоила она 1 руб.

[32] Для примера: книга была в библиотеке В. Н. Татищева (Зап. И. А. Н., 1864, т. IV, прим. 4, с. 56—63).

[33] Это любопытное обстоятельство сообщено нам С. И. Николаевым, встретившим такое указание в фондах рукописного отдела ГПБ.

3

В 1744 г. Елизавета Петровна в сопровождении сына и его 15-летней невесты Софии-Августы, которая еще не успела стать Екатериной Алексеевной, отправилась в Киев на богомолье.[34] По этому случаю Михаилом Козачинским, автором ряда так называемых школьных действ, написана была панегирическая пьеса «Благоутробие Марка Аврелия» — на сюжет «милосердия римского императора», который, кстати сказать, был прочно укоренен в изобразительном искусстве.[35] Либретто праздничного представления, разыгранного студентами Киевской духовной академии в день тезоименитства Августейшей посетительницы Киева (5 сентября), было опубликовано во Львове в следующем году[36] с посвящением «Елизавете Петровне, Самодержице Всероссийской, Марку Аврелию века нашего». Пересказ одного пролога занял бы немало места: тут и персонифицированный Киев на золотом возу с двумя Пегасами в упряжке, мифологические фигуры, анаграммы и проч. Затем следует собственно «драмма», в которой важную роль играет противопоставление Марка Аврелия и Авидия Кассия; последний, «получив власть, гордится ею, велит повесить одного воина... и провозглашает себя императором».[37] Далее задуманы были «сальты шабельные и интерлюдиум 2», эпилог с песней «Муз Российских» и напоследок иллюминация. Все это становится еще интереснее при сопоставлении программы праздника с воспоминаниями Екатерины в ее «Записках».[38]

Увлекательная рассказчица, Екатерина вспоминает об этом случае так. Представление началось около 7 часов вечера. Эпизодов множество. «Были прологи, балеты, представление, во время которого Марк Аврелий вешал своего любимца; сражение, в котором казаки бьют поляков...» Полночь уже миновала, когда императрица послала справиться, долго ли еще. Ей отвечали, что сыграно уже более половины, а впрочем, можно прекратить немедленно. Елизавета Петровна просила поступить именно так. Но не будет ли разрешено покончить дело иллюминацией? «Марк Аврелий века нашего» согласилась. И тогда вокруг палатки, в которой

[34] *Петров Н. И.* Очерки из истории украинской литературы XVIII в. Киев, 1880, с. 98, 102 сл. (раздел: Киевская искусственная литература XVIII в., преимущественно драматическая).

[35] Рельеф «Милосердие Марка Аврелия» был частью декора римской триумфальной арки 176 г. (ныне Палаццо Консерватори). О европейских гравюрах нового времени, сделанных с этого рельефа, см. у Ч. Мезенцевой в кн.: Сообщения государственного Эрмитажа. Л., 1980, XV, с. 14—15 с илл.

[36] Сообщил об этом редком издании и дал краткий пересказ М. Максимович: Известие о книге «Благоутробие Марка Аврелия», напечатанной во Львове 1745 года в лист 40 стр. Киев, 1871 (перепечатано в кн.: *Максимович М.* Собр. соч. Киев, 1880, т. 3, с. 737—745).

[37] Изложение действия по Петрову Н. И., цит. соч. и место.

[38] Сочинения Императрицы Екатерины II с объяснительными примечаниями акад. А. Н. Пыпина. СПб., 1907, с. 53—54 (Mémoires commencés le 21 avril 1771). Здесь и далее приводим отрывки в нашем переводе, так как переведенная на русский язык редакция «Записок» Екатерины содержит лишь краткое упоминание об этой поездке в Киев.

расположились царственные зрители, а то и прямо на нее посыпался град рьяно запускаемых ракет; заметались кони; гости, кто как умел, спасались бегством. «Впрочем, я не слышала, чтобы кто-нибудь был ранен», — заключает Екатерина свой рассказ.

Соединив два эти документа (аутентичность этой редакции «Записок» наглядно тем самым подтверждается), мы видим, что либретто оказалось несколько растянуто,[39] а также и то, что Софья-Августа, хоть и выучилась уже символу веры по-русски и по-украински, была все же озадачена тем, что происходило перед ее глазами, — отсюда у нее Марк Аврелий, а не Авидий Кассий, занят вешанием своего клеврета. Понятно, наконец, и то, почему Екатерине II так запомнился этот урок «благоутробия», столь доходчивый в заключительной своей части.

Интерес к Марку Аврелию как своего рода персонификации просвещенной монархии продолжал крепнуть в русском обществе. Появляется ряд переводов европейских сочинений, посвященных жизни и взглядам римского императора. В 1777 г. в Петербурге увидела свет изящная книжечка «Слово похвальное Марку Аврелию, сочиненное г. Томасом, членом Французской Академии»; перевод, как раскрыто в рецензии,[40] принадлежит Д. Фонвизину и давно считается важным трудом писателя.[41] Антуан-Леонар Тома (1732—1785),[42] член Французской Академии с 1767 г. — заметим расторопность наших литераторов в это время — прославился более всего именно в эпидейктическом роде, причем эта речь считалась особенно ему удавшейся.[43] В похвале Марку Аврелию Тома объединил весьма разнородные элементы: кое-что из биографии римского императора, приблизительное изложение основ стоической этики, а также пропаганду некоторых положений новейшей теории государства.

И сочинение, и — еще более — перевод Фонвизина были встречены со вниманием, которое может показаться даже преувеличенным, если бы речь не шла о том, что считать изяществом в русском слоге. Даже и много позже, в 1800 г., Семен Родзянко выступил с новым, тоже, по-видимому, программным переводом отрывка из «Слова похвального»;[44]

[39] Это было последнее из киевских панегирических действ (см.: *Рязанов В. И.* Из истории русской драмы. Школьные действа XVII—XVIII вв. и театр иезуитов. М., 1910, с. 335).

[40] Санкт-Петербургский вестник, 1778, ч. 1, с. 133—137. — Предполагать, что рецензию написал сам переводчик, а не его брат, не видим оснований (ср. комментарий Г. П. Макогоненко в издании: *Фонвизин Д. И.* Собрание сочинений. М., 1959, т. 2, с. 194—230).

[41] С подписью Фон-Визин «Слово похвальное» напечатано в «Учебной книге российской словесности», изданной Н. Гречем (СПб., 1820, ч. 2). В письме к П. И. Панину (Сочинения, письма и переводы Д. И. Фон-Визина, ред. П. А. Ефремова, СПб., 1866, с. 340) Фонвизин рассказывает, что в 1778 г. автор переведенного им сочинения навестил его в Париже.

[42] Éloge de Marc-Aurèle. — Напечатано в кн.: Œuvres complètes de Thomas. Paris, 1819, t. 1, p. 1, pp. 267—294.

[43] Автор «Лицея» и корреспондент Павла I Жан-Франсуа Лагарп отмечал живое впечатление, произведенное чтением Тома во Французской Академии.

[44] Утренняя заря. М., 1800, кн. I, с. 22—53. — Семен Родзянко — воспитанник университетского Благородного пансиона, деятельный участник так называемого

представитель нового литературного поколения избрал для своего опыта часть Éloge, носящую название Entretien — «Беседа Марка Аврелия с самим собою». Обсуждалась и композиция сочинения Тома: многие возражали против драматизации, чуждой (пожалуй, это и на деле так) эпидейктическому жанру: в поле зрения старца Аполлония, произносящего у Тома надгробную хвалу своему царственному ученику, все время находится толпа благородных граждан и ужасный Ко́ммод, нетерпение которого доходит до предела в конце этой (действительно затянувшейся) речи: в грозном молчании Коммод потрясает копием... Характерно возражение молодого Родзянки и по этому пункту: «Кто может предписывать правила великому творческому уму?» Журит перевод Фонвизина равно за славянизмы и за галлицизмы П. А. Вяземский.[45] Следы интереса к «Слову похвальному» мы еще встретим у Радищева, Державина и любившего антики Лескова.[46]

За фонвизинским переводом «Слова похвального» последовали сразу два перевода другого, философического по преимуществу, произведения «аврелианы». В 1778 г. в «Утреннем свете» появился «Сон Марка Аврелия» за подписью Ив. Т.;[47] на другой год вышел перевод той же вещи, выполненный Николаем Левицким.[48] В свете христианского воззрения в этом сочинении Делиля де Саля[49] рассматриваются и (с легкостью, присущей сновидениям) примиряются три философские системы древности: платонизм, эпикурейство и стоицизм. Любопытно, что именно Марк Аврелий избран для этой, весьма, впрочем, деистической, катехизации. Иван Петрович Тургенев — известный масон, узнавший невзгоды в начале 90-х гг., а впоследствии директор Московского университета и покровитель университетского Благородного пансиона, где вместе с Жуковским и Родзянкой его сыновья составят младший тургеневский кружок. В примечании Иван Тургенев приводит утверждение Монтескье: если бы он не был христианином, то был бы стоиком — альтернатива примечательная.

младшего тургеневского кружка; о нем см. Резанов В. И. Из разысканий о сочинениях В. Жуковского. СПб., 1906, вып. 1, с. 252.

[45] Полн. собр. соч. кн. П. А. Вяземского. СПб., 1880, т. 5, с. 19.

[46] Указывают на то, что Фонвизин соревновался с И. П. Елагиным, будто бы сделавшим перевод того же сочинения, см.: *Горшков А. И.* Язык предпушкинской прозы. М., 1982, с. 3 со ссылкой на И. И. Дмитриева (Взгляд на мою жизнь. М., 1866, с. 85). Перевод мог, конечно, остаться в рукописи, но правдоподобнее, что Дмитриев ошибся, а Елагин перевел в лучшем случае какое-нибудь другое сочинение, связанное с Марком Аврелием.

[47] Утренний свет, 1778, ч. 4, месяц ноябрь, печатано в типографии Сухопутного Шляхетного Кадетского Корпуса, с. 195—208.

[48] Сон Марка Аврелия. В Санктпетербурге 1779, в типографии Морского Шляхетского Корпуса, с. 7—23. Свой опыт — очевидно, в качестве specimen eruditionis молодой переводчик посвящает своему покровителю М. Ф. Полторацкому.

[49] *Delisle de Sales J.* (1741—1816). De la philosophie de la nature 1769, p. 2, l. I, ch. 5. — Источник перевода установлен в «Сводном каталоге русской книги XVIII века» (Дополнения. М., 1975, № 6699 (В. Д. Рак)).

4

Просматривая указатели к русским журналам 2-й половины XVIII в., читатель наталкивается на целый ряд статей, а то и книг, относительно которых ясно, что они хоть и отдаленно связаны с историческим Марком Аврелием, зато весьма влиятельны в литературе того времени. Чтобы разобраться до некоторой степени в этом хаотичном материале, восходящем к произведению испанской литературы, нам придется остановиться на нем подробнее.

Придворный проповедник и историограф Карла V Антонио де Гевара, или Геварра, (умер в 1545 г.) [50] задумал написать сочинение, по которому монархи могли бы проверять точность своих решений и находить полезные сведения о древности для своего просвещения, между прочим и нравственного. История этого сочинения оказалась осложнена непредвиденным обстоятельством: заранее посвященное императору, оно появилось в форме, которую Гевара объявил неаутентичной. Книга эта, названная «Золотая книга о жизни и письмах Марка Аврелия»,[51] состояла из повествовательной части и писем, разумеется, вымышленных, поскольку некоторые подлинные письма Марка Аврелия были найдены только в XIX в., да и сами-то «Размышления» не были еще напечатаны. Немного спустя вышла аутентичная «Книга, называемая часы государей»,[52] причем всеевропейский успех «Часов» не помешал влиянию и распространению «Золотой книги». Оба произведения переводились на новые языки Европы, а в начале XVII в. «Часы» появились в переводе на общедоступную латынь. [53]

Именно к Horologium principum восходит большинство текстов, связанных с Марком Аврелием и снабженных пометой «с латинского». Печаталась эта серия в журнале с роковым названием «Доброе намерение», издававшемся в течение одного (1764) года.[54] Переводы эти не были ни началом, ни концом освоения Гевары на русской почве. В 1759 г. без подписи и указания на источник было напечатано «Письмо Марка Аврелия к другу своему Пирамону»: [55] друг Марка Аврелия живет в Лионе и ждет некиих испытаний. В соответствии с пометой в конце текста переводчик на этот раз работал с итальянским переводом «Золотой книги».[56] Что касается «Часов», то полный перевод первой их книги

---

[50] Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana, Barcelona, 1925, t. 27, p. 204—205 (с лит.).

[51] Libro aureo de la vida y cartas de Marco Aurelio Emperador y Eloquentíssimo Orador. En Ambres, 1604 (указываем переиздание, которым мы пользовались).

[52] Libro llamado Relox de príncipes. Valladolid, 1529.

[53] Horologium sive vita Marci Aurelii Imperatoris. Libri I—III ab Illustrissimo viro Antonio de Guevara compositi, in Latinam linguam traducti studio J. Wankelii. Torgae, 1601. — Этот перевод неоднократно переиздавался впоследствии.

[54] Доброе намерение. Печатается при имп. Московском университете, 1764.

[55] Праздное время в пользу употребленное, СПб., 1759, ч. I, с. 191—205 (журнал печатался при Сухопутном Шляхетном Кадетском Корпусе).

[56] В XVI в. существовало не менее 2-х итальянских переводов Гевары (1543, 1548). Судьбу некоторых сюжетов из Гевары в Европе и России исследует З. И. Плавскин.

с латыни, принадлежащий А. Львову (Львовскому), появился в 70-е годы в типографии Новикова,[57] который хлопотал о поднесении этой книги Екатерине «от имени нашего общества»:[58] и первое, и второе издания «Золотых часов» имеют посвящение вел. князю Павлу Петровичу.

План «Часов» сложный, а содержание чрезвычайно пестрое; в них, нам кажется, кроме главок, связанных с Марком Аврелием,[59] можно найти не всегда отождествленный источник целого ряда журнальных переводов той поры.[60] Любопытен и еще один эпизод, связанный с появлением издания: «Переводы с латинского и шведского языков, случившиеся (sic!) во времена имп. Марка Аврелия и Каролуса 12 шведского. Переведено трудами С. И. Баркова в 1758. СПб., 1786». Конечно, творец «Девической пирушки», инициалы которого здесь, по-видимому невольно, поменялись местами, мог в свое время заниматься переводом и этого текста (его биограф допускает это[61]), однако рассмотрение той части книги, которая касается Марка Аврелия (с. 3—147), показывает, что перед нами, если не считать множества нелепейших искажений, дословное воспроизведение двух переводов А. Вершницкого из «Доброго намерения» (1764).[62] Не беремся судить о всех обстоятельствах дела; примечательно лишь, что издатель нарочито датирует вымышленную им работу Баркова временем, предшествующим выходу в свет коллективного перевода «Часов» в «Добром намерении».

Но это еще не все. Через три года труды московской молодежи 60-х гг. оказались пиратски использованы еще один раз: мы имеем в виду книгу «Повествование о болезни, от которой Марку Аврелию императору Римскому смерть приключилась, с приобщением мудрых советов, данных

---

[57] Золотые часы государей по образу жития Марка Аврелия Севера, от Антония Гвевара составленные. На Российский язык перевел А. Львов. Ч. 1—6, СПб., 1773—1780. Вскоре Новиков начал 2-е издание.

[58] *Пекарский П. П.* Дополнения к истории масонства в России, СПб., 1869, с. 177 (под 30 окт. 1773 г.).

[59] Приняв сокращение ДН для «Доброго намерения» и HP для «Horologium principum», проведем отождествление источника ряда переводных статей в последовательности их публикации в русском журнале; в скобках — имена переводчиков:

(1) ДН 233—239 (С. Веницеев): Описание случая, происшедшего во времена владения Марка Аврелия Антонина, достохвального Римского Императора, с некоторым Римским гражданином Антигоном=HP III 8;

(2) ДН 311—320 (А. Вершницкий): Речь Пануция секретаря=HP III 53—54;

(3) ДН 372—383, 401—408 (М. Пермский): Речь некоторого крестьянина, пришедшего от реки Дуная, говоренная к Римским Сенаторам=HP III 3—5;

(4) ДН 429—432, 449—475 (А. Вершницкий): Речь Марка Аврелия Императора Римского, говоренная им самим при его кончине к сыну своему и наследнику престола Коммоду=HP III 57—60 (концовка главы и вместе с тем всей книги опущена).

[60] По той же системе, кратко: ДН 419—428=HP I 43; ДН 476—479=HP I 21; ДН 509—512=HP II 3; ДН 513—520=HP II 6; ДН 521—525=HP I 3; ДН 545—549=HP II 31; ДН 549—554=HP I 5. Список этот, возможно, не полон. Следует иметь в виду также, что границы главок не всегда совпадают с латинским оригиналом.

[61] Русский Биографический Словарь. СПб., 1900, т. II, с. 509—511.

[62] «Речь Пануция секретаря» восходит к ДН 311—320, а «Наставления Марка Аврелия при кончине сыну его Коммоду» — к ДН 429—432.

им при смерти сыну своему Принцу Коммоду и всем министрам. Перевод с эллино-греческого языка. (Изд. Пономарева). М., 1789». Здесь с чуть заметной стилистической переделкой воспроизведены все те же два отрывка из переводов А. Вершницкого в «Добром намерении», лишь добавлены некоторые связующие звенья.[63] Указание на древнегреческий источник представляет собой такой же издательский прием, как ссылка на Баркова в предыдущем случае.

Таким образом, не менее трех раз напечатана была главка «Часов» под названием «Речь Пануция», которая и ныне производит впечатление. Рядом с агонизирующим Марком Аврелием стоит бывший его секретарь и бросает в лицо императору, совершенно теперь беззащитному, все те... утешения, которые тот прежде высказывал страдающим и которые, надо полагать, должны помочь природе покончить с жалким эгоистом в маске стоика: «Примите плоды Вашего учения и естьли что может в сем случае подать Вам некоторую помощь и увеселение, того желаю Вам от всего сердца». Комизм наметился, пожалуй, невольно; у испанца верный соратник оказывает старшему рыцарскую услугу, и Марк благодарит его.

5

Но проследим далее линию — Марк Аврелий как достойный образец для русских царей. Петр Великий от сравнения с Марком Аврелием выгадывал вдвойне: превосходил его как творец и как бы занимал у него достоинство человека, умеющего ценить меру и уважать достоинство других. Анне Иоанновне был посвящен перевод книги Марка Аврелия; Елизавете Петровне представлены были эпизоды из его жизни. В памятном киевском действе Екатерину могла удивить не только некоторая безудержность исполнителей, но и то, что православие, к которому она, без сомнения, напряженно приглядывалась, как будто бы не чинило преград к приятию и даже идеализации личности Марка Аврелия. Между тем ей пришлось преодолевать таковые у себя на родине, и ставил их лютеранский пастор, не позволявший видеть в Марке Аврелии и в других благочестивых язычниках людей, достойных почитания, а не вечного осуждения. Не убедив Софию-Августу ссылками на Писание, пастор решил, что пришло время «прибегнуть к доводам св. Николая»[64] — потребовал, чтобы воспитанницу наказали розгой. Дело едва удалось замять. Тот же конфликт разыгрался немного позже в иной, совсем иной среде, в жизни казацкого сына Григория Саввича Сковороды —

[63] Сборник составлен так: с. 3—7 сокращенно перелагают НР III 52; с. 7—22 воспроизводят «Речь Пануция»; с. 22—26 восходят к НР III — «Речь Марка Аврелия к Коммоду»; с. 69—71 — заветы Марка Аврелия, точный перевод прозой концовки НР III 60. Иначе говоря, в сборнике приведены подряд переводы НР III 52—60.

[64] Соч. Екатерины II, т. 12, с. 10 (Mémoires 1771). «Довод св. Николая» — вариация той самой «плюхи», из-за апокрифичности которой герой лесковского «Чертогона» лишился, как он сам рассудил, едва ли не самого дорогого в своей вере.

повторяющие одна другую жизненные коллизии безошибочно указывают на важные идеологические процессы.[65]

Сравнение Екатерины Великой с Марком Аврелием напрашивалось само собой, тем более, что ни в учености, ни в любезности ее корреспондентов сомневаться не приходится, а по увлечению литературой и дружбе с философами их так естественно было сравнивать. Драматичнее державинское сопоставление трудностей, связанных с розысками Пугачева, и внутренних бед Рима в эпоху античного двойника императрицы: «Но ежели на нас нечаянные и совсем неожиданные несчастия нападали, то великий дух Екатерины превóзносился сугубо. Таково было царство Антонина. Желательно, да будет в такой славе и всегда Россия».[66] Примечательнее другое обстоятельство: нередко создается ощущение, что в своих заметках Екатерина II то и дело использует если не идеи, то интонации Марка Аврелия. Вот один пример: «Нужно часто спрашивать у себя: справедлив ли этот поступок, полезен ли он».[67] Отметим здесь же, что в коллекциях, которые собирала императрица, было немало изображений Марка Аврелия и его окружения.[68]

От Павла, которого Державин прославляет в стихотворении «На новый 1797 год»,[69] поэт не скрыл, что находит его исключительно похожим на Марка Аврелия — «по доблести и по щедроте Аврелий зрится в нем и Тит».[70] Наконец, еще одно упоминание Державиным Марка Аврелия связано с намерением воздать подобную же хвалу Александру I. Поэт просил почитать ему элогии достопамятным людям; более всего ему понравилась похвала Марку Аврелию, хотя он и нашел, что она «написана не совсем согласно с правилами, так как в ней действие смешано с повествованием».[71] О спорах вокруг жанрового своеобразия «Слова похвального» мы уже говорили — речь идет о произведении Томá.

Не обошлось, конечно, без Марка Аврелия при воспитании Александра I. В рукописях его учителя Фредерика Сезара де Лагарпа есть место, где он призывает своих великокняжеских воспитанников относиться с восхищением к «Размышлениям» государя справедливого и скромного.[72]

Одним из памятных документов начала царствования Александра I является письмо к нему В. Н. Каразина (1773—1842), которым увле-

---

[65] *Сковорода Г.* Повне зібрання творів у двох томах, Київ, 1973, т. 2, Жизнь Григория Сковороды, с. 440.

[66] Соч. Державина с объяснит. примеч. Я. Грота. СПб., 1872, т. 7, с. 4—5.

[67] Соч. Екатерины II, т. 12, с. 637.

[68] Императорский Эрмитаж. Музей древней скульптуры. 3-е изд. СПб., 1896, сост. Г. Е. Кизерицким.

[69] Сочинения Державина (Грот, 1865), т. 2, с. 16 сл., ср. «объяснения» в т. 3 (Грот, 1866, к данному месту).

[70] Под «щедротой» подразумевалось тогда милосердие, оно же и «благоутробие», постоянно соединявшееся с именами Тита и Аврелия.

[71] Там же, т. 8. Грот, 1880, с. 987; записки П. Н. Львовой по 18 июня 1814 г.

[72] Le Gouverneur d'un Prince, Frédéric César de Laharpe et Alexandre I^er^ de Russie. Lausanne, 1902, p. 134—135.

кался Герцен уже в 60-е гг. XIX в.[73] Один из интереснейших русских деятелей (основание Харьковского университета только одна из его заслуг) призывал молодого царя к мероприятиям по воспитанию в народе гражданского чувства на пути личных свобод. Каразин рассуждает: «Если бы Екатерина, если б Марк Аврелий сам, жили в железном веке царствования Ивана Васильевича... много ли бы они могли сделать в пользу своих подданных? Предположив, что они из собственного сердца, созданного для блага человеков, из собственного всеобъемлющего разума извлекли бы законы; предположив, что они нашли бы возможность в одно время и сильно действовать и глубоко размышлять... где взяли бы они достойных исполнителей своего плана?»

Можно только подивиться, как насыщена смыслом и тактом каждая формулировка в этом обращении, призывающем к реформам сверху. И это в то время, когда сравнение русских монархов с «Траяном и Марком Аврелием», как переиначивает Герцен[74] дежурных «Тита и Марка Аврелия», становилось безответственным общим местом. Сопоставление и Екатерины, и ее внука с Марком Аврелием (как покровителем искусств в особенности[75]) начало уже приедаться современникам. Показательна в этом смысле запись молодого Жихарева:[76] «...москвичи наши называют государя „Титом, Марком Аврелием, Антонином“ и проч... но спрашиваю: справедливо ли нашего батюшку-царя сравнивать с римскими нехристианскими владыками?» Как видим, в противоположность Герцену парадигматизация Марка Аврелия как идеального монарха не устраивает Жихарева своей скромностью.

Все это не мешает, конечно, тому, что образ Марка Аврелия непременно привлекается при воспитании наследников.

Не миновал обращения к Марку Аврелию и Николай I. В бытность свою великим князем, в 1813 г., он получил от Ф. Аделунга, состоявшего при Николае и Михаиле «профессором морали», задание написать отзыв о прочитанном вместе по-французски уже знакомом нам «Похвальном Слове» Тома. Любопытно, что некоторые черты сочиненного великим князем ответа[77] выдают важные черты будущего царя: Николай выделил места, где говорится о том, «сколько блага может сотворить добродетельный государь с твердым характером», а еще о том, что Марк Аврелий (будто бы) «был деятелен и ловок во всех телесных упражнениях, что дало ему возможность впоследствии выносить все тяготы войны».

---

[73] *Герцен А. И.* Соч. М., 1958, т. 7, с. 411 сл.: «Император Александр I и В. Н. Каразин».

[74] *Герцен А. И.* Соч. М., 1958, т. 7, с. 418; с. 449: «...развился Траян и Марк Аврелий в двадцатилетнее царствование» (по поводу каразинского вымогания реформы сверху, которое Александр I замыслил преобразовать в донос).

[75] Например, А. А. Писарев или А. Ф. Мерзляков (теперь в сб.: Литературная критика 1800—1820 гг. М., 1980, с. 54, 137, 201).

[76] *Жихарев С. П.* Записки современника. М.; Л., 1955, с. 140—141.

[77] Сочинение В. К. Николая Павловича о Марке Аврелии (Письмо к профессору морали Аделунгу). Французский подлинник напечатан с русским переводом в «Русской Старине», СПб., 1874, т. 9, с. 252—257 (А. П. Пятковский).

В следующем поколении Жуковский, представляя около 1826 г. «План учения» великого князя Александра Николаевича, учит своего воспитанника: «Верь, что власть Царя происходит от Бога, но верь сему как верили Марк Аврелий и Генрих Великий; сию веру имел и Иоанн Грозный, но в душе его она была губительною насмешкою над Божеством и человечеством».[78] Для Жуковского это была не риторика, а мысль и замысел. О серьезном интересе к Марку Аврелию М. М. Стасюлевича, который обучал старшего сына Александра II Николая, мы скажем в своем месте.

Так около 150 лет образ Марка Аврелия был то монархической эмблемой, то символом надежды русских деятелей на благотворные перемены в способе правления. И если этот несколько однообразный распев об идеальном Марке Аврелии становился приглушеннее, это и потому, что углубился интерес к историческому своеобразию — и Рима, и Руси; вдруг заметней стала почва, которая не всегда, хоть и часто, ограничивает взгляд.

6

Во 2-й половине XVIII в. крепло в России другое течение, менее политическое, более духовное в традиционном, хотя и не вполне ортодоксальном смысле слова. Обратимся к рассмотрению места, уделенного Марку Аврелию в том умонастроении, которое справедливо именуют персоналистическим. Так уж из века в век у нас повелось, что бурным всенародным событиям начала столетия отвечает наплыв персонализма в конце, и чередование это, подобно вековым петербургским наводнениям, пожалуй, естественно.

Здесь обращают на себя внимание прежде всего искания и переводы близких Новикову[79] С. И. Гамалеи, «Божьего человека», много занимавшегося Бёме, но также и стоиками;[80] Ив. П. Тургенева, переводившего Арндта; А. М. Кутузова с его «Ночами» Юнга, «Мессиадой» Клопштока; а также и других, которые способствовали освоению у нас Боэция, Фомы Кемпийского, Бернарда Клервоского, Беллармина, Фенелона. Идет работа над Августином, Ареопагитиками, Паламой: Тихон Задонский и Паисий Величковский руководят ею. Предпринимались и самостоятельные опыты: А. Т. Болотову принадлежат «Чувствования христианина»,[81] где на манер стоиков и часто в близком к ним тоне

---

[78] См. сб.: Годы учения его императорского Высочества наследника цесаревича Александра Николаевича ныне благополучно царствующего государя императора. СПб., 1880, т. I, с. 19.

[79] Об издательской деятельности Новикова см.: Мартынов И. Ф. Книгоиздатель Николай Новиков. М., 1981.

[80] Стоические мотивы нетрудно обнаружить по указателю к его письмам (Письма С. И. Гамалея. М., 1836—1839, ч. I—III).

[81] Чувствования христианина при начале и конце каждого дня в неделе, относящиеся к самому себе и к Богу. Сочинения одного Россиянина в Москве, в Унив. типогр. у Н. Новикова 1781 г. — В этом сочинении немало разительных сходств с мотивами и интонациями Марка Аврелия (например, с. 7, 16, 17, 81, 93).

повторяются каждый божий день еще более однообразные, чем у стоиков, основоположения.

Общим для этой литературы, хоть и входят в нее вместе с Марком Аврелием также Сенека, Эпиктет, некоторые сочинения Цицерона и Плутарха,[82] является пиетическое стремление к самоуглублению, самопознанию, самоусовершенствованию — настроения XVIII в., которые были уже названы «общественным открытием сердца», причем иногда поразительно сближаются «мистический бунт» против вольтерьянства и серьезная опасность вольнодумства. Внутренне органичным, хоть и противоречивым по внешности, было соединение в этой внутренней религии некоего квиетизма с обширной филантропической деятельностью. Марк Аврелий действительно подходит людям, у которых на деле сходится личное и общественное. Масонская и околомасонская среда грешила склонностью мистифицировать события — таких людей охотно и с легкостью мистифицируют другие. Таков был, между прочим, эпизод с вызыванием духа Марка Аврелия к новообращенному прусскому принцу: Вёллнер, связанный и с русскими масонами, устроил так, что тому «при громе и молнии явились духи Марка Аврелия, Лейбница и великого Курфюрста; так как принц оробел и не в силах был вопрошать их сам, то они поучали его замогильным голосом в жестких и суровых словах».[83] Любопытен почти сверхъестественный авторитет Марка Аврелия, явившийся предпосылкой этой истории.

У Радищева, хорошо знавшего масонскую среду, Марк Аврелий упоминается неоднократно. Рассуждая о прихотях славы, Радищев замечает саркастически: «. . . равно имяниты для нас Нерон и Марк Аврелий».[84] В другой раз, в «Путешествии», Радищев признает «Бога Марка Аврелия» тождественным Богу Авраама, Моисея, Конфуция и, в конце концов, Богу христиан.[85] Во французском письме графу А. Р. Воронцову, писанном еще до окончательного возвращения из ссылки, Радищев приписывает Марку Аврелию непомерную привязанность к Антиною (позже, в «Песне исторической», он вернул красавца Адриану). В письме выявилась — кажется, очень русская — уверенность Радищева в том, что «человек всегда — данник своей слабой и подверженной страданию человечности: совершенный стоицизм — химера или, самое большее, некая философическая гордыня».[86] Читая эти слова и даже разделяя стоящее за ними сознание, нельзя не отметить, что стоицизм в большой мере обращен к интеллекту и к воле, и если он в них не находит соответствующего отклика, то опоры в себе человеку действительно не найти.

---

[82] Например: Лучи мудрости, или нравоучительные и полезнейшие рассуждения Сенеки и Плутарха. Пер. с лат. М., 1785, ч. I, кн. 1—3.

[83] *Барсов Я. Л.* Переписка московских масонов XVIII века. 1780—1792 гг. Пг., 1915, с. XIX—XX.

[84] *Радищев А. Н.* Полн. собр. соч. в 3-х томах. М.—Л., 1938—1952, т. I, с. 178.

[85] Там же, т. I, с. 268 («Бронницы»). Очень близкие рассуждения в духе теории естественной религии встречаем в «Размышлениях» Тома (Oeuvres complètes de Thomas. Paris, 1825, t. 2, I, p. 86).

[86] Там же, т. 3, с. 527 сл.

Из «Дневника одной недели»:[87] «Но где искать мне утешения хотя мгновенного моей скорби? Где? Рассудок вещает: в тебе самом. Нет, нет. тут-то я и нахожу пагубу, тут скорбь, тут ад; пойдем».

Наиболее развернутое высказывание Радищева и о Марке Аврелии, и о стоицизме находим на последних страницах «Песни исторической»,[88] над которой он работал незадолго до своей кончины, похожей на стоическую. Рождение Стои оценивается здесь как событие космической важности (ст. 1758 сл.). Похвала Марку Аврелию выдержана в обычном духе, а копье Коммода недвусмысленно указывает на «Слово похвальное»; в ст. 1843 сл. охарактеризованы и записки Марка Аврелия: «Его жизни описанье / Действо то вливает в душу, / что изящнее возникнут / О себе самих в нас мысли / И равно изящны мысли / О превратном роде смертных». Это вполне в духе традиции — и по тону очень напоминает эпиграмму Арефы.

Марк Аврелий воспринимается как бы в библейской перспективе, это римский Экклезиаст; если сам он не может утешить, то тем сильнее сердечное устремление к тому, что утешает. Христианские и стоические мотивы пессимистического рода перекликаются: «ничто не ново», «суета сует», неуклонное помышление о смерти и напоминание о человеческой неисправимости. При этом не следует, однако, забывать, что для стоика здесь важно не отчаяться, чтобы еще лучше утешиться, но, приняв к сведению непреложные обстоятельства жизни, обнаружить в себе данную природой силу справиться с ними. Ничто не ново — так не удивляйся чему бы то ни было так, будто ты иностранец на этой земле, и не визжи, как поросенок (10, 28), когда и с тобой происходит то, что происходит. «Суетятся люди» — пожалей их, а про самого себя подумай, не слишком ли много ты сам отдаешь суете. «Люди дурны» — по себе знаешь; а дурен каждый постольку, поскольку не знает или забывает, что только в чистом сознании неотъемлемое благо человека. Стоическая доктрина не знает надежд на появление нового человека, не обещает ни царства правды на земле, ни личного бессмертия по смерти.

Таким образом, даже и сходные по внешности мотивы на деле означают совсем разное. Однако духовные искатели в секуляризованной наполовину культуре, по-видимому, склонны были не замечать этих различий, настолько дороги им были мысли, объединяющие, как им казалось, всю человеческую мудрость; единой и прочной мудрости всего рода человеческого они искали, убежденные в том, что искомая мудрость не может не быть христианством и притом — «христианством истинным». В стоицизме им нравились мотивы аскезы, опять же несколько ими преувеличенные: полемика стоиков против эпикурейцев иногда делает стоицизм в глазах сторонних наблюдателей тем, чем он на деле не был — антиэпикурейством по преимуществу. Так воспринимал стоиков Карамзин, склонный скорее к эпикурейским ходам мысли; кроме того, выстра-

[87] Там же, т. I, с. 140.
[88] Там же, с. 122.

данному сентиментализму и Радищева, и Карамзина было чуждо поклонение разуму, характерное для стоиков.[89]

Но пришло время остановить наш взгляд на фигуре, значение которой раскрылось полнее в последующем столетии, это — Григорий Саввич Сковорода (1722—1794), самобытность которого проявляется и в том предмете, который нас здесь занимает. В сложном сплаве идей украинского мыслителя [90] стоические принципы, термины, интонации играют немаловажную роль, которая была отмечена исследователями.[91] Это тем более примечательно, что Сковорода не так уже часто упоминает стоических писателей: Марк Аврелий в собрании его сочинений упомянут, как будто бы, только один раз.[92] Полноты ради отметим, что Сковорода мог присутствовать на известном нам представлении 1744 г. в Киеве,[93] а во время путешествия по германским землям бывал в Вене и Прессбурге [94] — местах, в которых Марк Аврелий писал свои записки.

В отличие от многих дворян-великороссов, Сковорода не грезил о философии, а жил философскими интересами. Стоицизм он узнавал не столько из Марка Аврелия, как рекомендовал когда-то И. П. Тургенев,[95] сколько по Эпиктету, Сенеке и соответствующим сочинениям Цицерона и Плутарха — это надежнее, потому что они во всех отношениях более систематичны, чем Марк Аврелий.

Одно из центральных мест в мировоззрении и проповеди Сковороды занимает требование «жить по натуре» (1, 416—417; 345), найти свою «сродность» и быть верным ей, заниматься тем, «к чему рожден» (1, 44; 424). В случае «несродности» мы видим людей «без Минервы». Сковороде выпало немало неприятностей за его суждения о «несродности» робких военачальников, судей-грабителей и гордых богословов. Рассуждения Сковороды о «сродности» отлично воспроизводят на славянской почве стиль кинико-стоической проповеди: «Вспомни пословицу: всяк Еремей

---

[89] В «Разговоре о щастии» (Соч. Н. М. Карамзина. СПб., 1848, т. 3, с. 477 сл.) автор говорит о стоиках, которые «заранее кладут сердце в холодную могилу».

[90] Соч. Григория Саввича Сковороды, собранные и редактированные проф. Д. И. Багалеем. Харьков, 1894 (см. вступительную статью с обзором мнений). Позже: Эрн В. Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. М., 1912 (труд, менее независимый, чем он хочет казаться).

[91] Философская энциклопедия. М., 1970, т. 5, с. 24—25 (И. Иваньо).

[92] *Сковорода Г.* Повне зібрання творів у двох томах. Київ, 1973, т. II, с. 202.

[93] В основополагающем биографическом документе — «Житии Григория Сковороды» М. Ковалинского (Сковорода, т. II, с. 440) принято читать так: «Императрица скоро предприяла путешествие в Киев и с нею весь круг двора. Сковорода, прибыв туда при возвратном отбытии двора в С.-Петербург, получа увольнение с чином придворного уставщика, остался в Киеве и паки начал учиться». Представляется, что «прибыв туда» лучше оторвать от последующего запятой, а запятую после «Петербург» — убрать. Это обеспечивает более естественное течение фразы, а главное, меняет в сторону большего правдоподобия хронологию перемещений Г. Сковороды. Если в автографе действительно не так, то tant pis pour lui: перед нами тогда описка.

[94] «Житие Григория Сковороды» М. Ковалинского (там же, с. 441).

[95] Примечания к переводу «Сна Марка Аврелия» (Утренний свет, 1778, ч. 4, с. 206): «...разумной человек пробегает Сенеку, мизантроп удивляется Епиктету; но мудрый читает Марка Аврелия».

про себя разумей. Всяк, то-есть, должен узнать себя, свою природу: что она ищет?.. Конь ли ты? Вози седока. Вол ли ты? Носи ярем. Пес ли борзой? Лови зайцы. Дацкий пес? Дави медведя».[96] Понятие «сродности» — не новшество,[97] а воспроизведение стоического термина οἰκείωσις (у нас — «расположение»). Зато как живо это усвоено, как непринужденно вошло в новую систему мысли и какой оборот получает в новом окружении.

Стоический тезис «только прекрасное есть благо» (SVF Arnim III, cap. 1, § 3) Сковорода приводит прямо по-гречески (I, с. 425) и сопровождает переводом: «Доброта живет в одной красоте». Стоицизм учит спокойно относиться к смерти, а малоросс уже поет: «Ой, смерть ты моя дорогая», и это, разумеется, без привнесения «похоронного экстаза». Изучение стоической компоненты в философских воззрениях Сковороды наряду с ведущими христианскими и неоплатоническими мотивами может составить предмет особого исследования.[98] Особенность отношения Сковороды к стоикам по сравнению со всеми, кого мы касались до сих пор, можно заключить в слова, которыми словарь Суда характеризует самого Марка Аврелия:[99] «он подражал им не только следуя их образу жизни, но и познавая их учения».

В течение большей части XVIII в. читающая по-русски публика располагала текстом Марка Аврелия только в переводе Волчкова. В 1797 г. монополия этого перевода была отчасти нарушена — появилось новое, выборочное переложение Ивана Михайлова в книге «Дух или избранные мысли четырех монархов философов».[100] На этот раз посредником было сочинение Жозефа де Лапорта, или Ла Порта (1713—1779), напечатанное в 1764 г.[101] Иван Михайлов, известный позже как Иоанн (или Иван Михайлович) Кандорский (ум. ок. 1810 г.),[102] был не только переводчик,[103] но и написал ряд сочинений по нравственному богословию.[104] В сборнике Лапорта Марку Аврелию посвящено 77 страниц, из которых

[96] *Сковорода Г.* Повне зібрання... Київ, т. 1, с. 416—417, 345.

[97] *Аскоченский В. И.* Киев с древнейшим его училищем. Киев, 1856, т. 2, с. 135.

[98] У В. Эрна (цит. соч., с. 302—312) получается скорее, что мы имеем здесь дело с оригинальной философемой.

[99] Suidae Lexicon, edidit Bekker, s. v. Μάρκος.

[100] Полное название: «Дух или избранные мысли монархов философов: Марка Аврелия, Юлиана, Станислава и Фридерика». Перевел с иностранного Панкратьевский Диакон Иван Михайлов. Москва, в Университетской типографии, 1797.

[101] *L'abbé de la Porte.* L'esprit des monarques philosophes (Marc-Aurèle, Julien, Stanislas et Frédéric), Paris, 1764.

[102] Неясно, был ли, кроме Ивана Михайлова (Кандорского), дьякона, а потом священника, и Ивана Михайлова, подпоручика, еще и третий писатель с тем же именем, и кому из них принадлежат некоторые сочинения. См. об этом наблюдения О. В. Творогова (Русская литература, 1983, № 2, с. 164—168).

[103] О веселости нравственной и физической, имеющей влияние на всесостояние человеческой жизни. Творение г. Каракчиоли. Перевел с иностранного панкратиевский диакон Иван Михайлов. М., 1797.

[104] Например: Наука о душе или ясное изображение ея совершенства, способностей и бессмертия. Трудов пагкратиевского диакона Ивана Михайлова. М., 1796.

третью часть занимает введение. Записи Марка Аврелия размещены по тематическим разделам: О Боге и Промысле, о должностях человека, о должностях государей и проч., т. е. отчасти в том духе, в котором французские ученые издатели того же времени думали реконструировать будто бы искаженный временем связный греческий оригинал.

В Михайлове и его переводе чувствуется словесник более зрелой, чем во времена Волчкова, литературы. Приведем образчик его перевода («Размышления», 2, 13):

«Благосклонность непреоборима, когда она чистосердечна, непритворна, без прикрасы. Ибо что может тебе сделать человек самый наглый и ядовитый в обществе, ежели ты к нему снисходителен и благосклонен, ежели ты ему с откровенным сердцем говоришь: «нет, любезный, не делай сего; мы рождены для лучшей цели. Желая мне причинить вред, ты не меня, а самого себя тем более обидишь».

А вот как Михайлов переводит отрывок, уже знакомый нам в переводе Волчкова («Размышления», 2, 17):

«Все время человеческой жизни есть точка; материя, из которой человек составлен, есть непрестанная премена; его чувства тупы и ненадежны; тело — тление, щастие — темная ночь, слава — мечта; кратко сказать, все касающееся до тела подобно быстротекущей реке; а все, что относится до духа, подобно дыму и сну. — Жизнь наша есть непрестанное сражение и путешествие к другому отечеству. И что же может сделать человека щастливым на столь трудном поприще? Одна Философия. . .»

Слог чистый и живой; отделка и ритм несомненно производят обаятельное впечатление. Включенные Лапортом отрывки звучат по-русски превосходно. Что же касается зависимости от европейских посредников, к Михайлову относится то же, что было сказано выше о Волчкове. «Перевод с иностранного» бросается в глаза, когда Фаустина называется Фостиной; менее приметны, но более опасны такие пропуски как «душа — юла», после эффектной предикации «тело — тление», где опущена важная для стоика идея «соединения». Оценка таких переводов, как этот, существенно зависит от того, держим ли мы перед собой подлинник и занимает ли нас мысль узнать, что собственно там было написано.

7

В первой половине XIX в. Марк Аврелий, ставший привычной фигурой для русской культуры, упоминается еще чаще, однако чувствуется, что прежний подход к нему исчерпал себя (нам все больше приходится отбирать). Мы видели, что от И. П. Тургенева, интерес к Марку Аврелию был в буквальном смысле унаследован младшим тургеневским кружком — в Благородном пансионе эта традиция укоренилась прочно. Преподававший философию И. И. Давыдов касался Марка Аврелия в своих, вызвавших в свое время интерес, «Афоризмах из нравственного

любомудрия».[105] В. Ф. Одоевский в своем «Журнале чтения» восхищен Марком Аврелием как идеальным государем.[106] Отсюда нетрудно представить себе один из источников роста традиции, нас занимающей.[107]

Царскосельские лицеисты могли встретить в «Ручной книге» Н. Кошанского [108] краткий обзор изданий греческого текста Марка Аврелия; там же указан был перевод, разумеется французский. Кое-что можно было получить и от А. И. Галича.[109] По-видимому, чаще всего Марка Аврелия читают в это и последующие десятилетия по-французски. Об этом, не говоря об общих предпосылках, свидетельствует окончание записи Н. И. Тургенева под 3 мая 1807 г.: «Написано по прочтении МЫСЛЕЙ на балконе».[110] По-русски книга Марка Аврелия так еще не называлась, а у французов это старая традиция, так же как и название «Жизнь Марка Аврелия».

Пушкин имел о Марке Аврелии собственное представление, судя по тому, что его задела реплика Чаадаева, который в одном из философических писем высказался так: [111] «Нужно раз навсегда понять, что Моисей дал людям Бога истинного, между тем как Сократ завещал им не более, чем малодушное сомнение; понять, что Давид это совершенный образец самого святого героизма, между тем как Марк Аврелий по сути дела всего лишь занятный образчик искусственного величия и вымученной добродетели». Пушкин возражал: [112] «например, для меня непостижима Ваша неприязнь к Марку Аврелию и пристрастие к Давиду».

Деликатно обойдя молчанием вопрос о том, хорошо ли вяжутся Давид и святость, Пушкин выражает несогласие в форме недоумения; при этом он, конечно, четко видит общие основания и источники высказанной Чаадаевым мысли. В целом это круг идей французских философов, решивших дать католический отпор Просвещению. У знакомого нам Тома находим такой пассаж: [113] «Гомер освятил в своих поэмах религию своей земли и нелепые учения языческой мифологии. Моисей и Давид в песнях, полных высокой поэзии, восславили религию иудеев и величие Бога истинного». Тот же спор языческой и библейской древности решал, по крайней мере на словах, в пользу последней граф Жозеф де Местр.

---

[105] Помещено в «Вестнике Европы», 1822, июнь № 11—12, с. 201; см.: *Сакулин П. Н.* Из истории русского идеализма. Князь В. Ф. Одоевский. Мыслитель-писатель, т. I, ч. 1, с. 36.

[106] *Сакулин П. Н.*, там же, с. 77, прим. 3.

[107] Любопытную филиацию важнейших течений русской мысли в середине XIX в. дает Сакулин во вступлении к цит. выше труду.

[108] Ручная книга древней классической словесности, собранная Эшенбургом, умноженная Крамером и дополненная Н. Кошанским, СПб., 1816, т. I, с. 333.

[109] *Галич А. И.* История философских систем. СПб., 1818—1819, ч. 1—2.

[110] Дневники и Письма Николая Ивановича Тургенева за 1806—1811 гг. под редакцией и с примечаниями Е. И. Тарасова. СПб., 1911, т. 1, с. 65. (=Архив братьев Тургеневых, вып. I).

[111] Сочинения и письма П. Я. Чаадаева под ред. М. Гершензона. М., 1913, т. I, с. 100, письмо 2 (нумерация писем дается по этому изданию).

[112] *Пушкин А. С.* Полн. собр. соч. 1941, т. 14, с. 187—188, № 626. П. Я. Чаадаеву, 6 июля 1831 г. Царское Село (русский перевод — там же, с. 431).

[113] Oeuvres complètes de Thomas. Paris, 1819, t. 2, p. 86.

Автор «Санкт-Петербургских вечеров», находившийся в России с 1803 г. и оставивший ее после изгнания иезуитов в 1817, называет Марка Аврелия «малодушным» (esprit faible), тут же, впрочем, используя для положительной аргументации слабость императора к толкованию снов («Размышления», 1, 17 in fine; 9, 27).[114] Общая позиция поборника католической теократии: «Вся античная философия бледнеет перед одной книгой Премудрости»;[115] то же в афористической формулировке: «Я боюсь греков и тогда, когда они одаряют».[116] Пушкин безусловно был знаком с этой книгой.[117] И если у А. О. Смирновой [118] Пушкину приписывается суждение относительно старых французских моралистов, что они скорее стоики, чем христиане, это правдоподобно на фоне французского нового католицизма.

У Пушкина мы не видим цитат из Марка Аврелия. По-видимому, кружным путем через Стерна пришел в стихотворение «Нет, я не дорожу» [119] мрачный мотив «содрогания» («Размышления», 6, 13). Окружение в «антологическом» стихотворении Пушкина иное, но сила преемственности выразилась, нам кажется, в той компоненте ужаса, которой обычно нет в его эротической лирике. Образчик стоико-кинической психотехники пригодился Пушкину, когда он решил бросить на слишком резвые затеи отчужденный взгляд. Отметим здесь же, может быть случайное, сходство строфы «Ребенка ль милого ласкаю» и опирающейся на Эпиктета записи 11, 34 в «Размышлениях».

Весьма любопытно и высказывание Пушкина о капитолийском конном Марке Аврелии в сравнении с Петром I на Неве — насколько оно реконструируется из стихов Мицкевича.

В изображении Мицкевича Пушкин говорит о памятнике Петру: «Венчанный кнутоносец в римской тоге — / Нет, Марк Аврелий в Риме не таков».[120] Надо признать, что даже для времени, когда Пушкин еще не углубился в эпоху Петра и в замыслы, с Петром связанные, такие речи для него несколько прямолинейны. Примечательно, однако, что и зрелый автор «Медного всадника» изображает Петра титаническим и немилосердным. Если сравнение со статуей Марка Аврелия, изображение которой Пушкин мог видеть в каком-нибудь альбоме, действительно было им сделано, то в истории замысла, преобразованного со временем в «Медном всаднике», образ Марка Аврелия сыграл ферментирующую роль.

Герцен (в дневниковой записи 1843 г.) [121] так описывает свои впечатления от главы «Памятник Петру Великому» в «Дзядах»: «Замеча-

---

[114] *Joseph de Maistre.* Les soirées de Saint-Pétersbourg. Paris, 1821, t. 2, p. 86—87.

[115] Там же, t. 2, p. 190—191.

[116] Там же, t. 1, p. 427.

[117] *Модзалевский Б. Л.* Библиотека А. С. Пушкина. СПб., 1910, с. 279, № 279 (у Пушкина было 2-е изд., 1831; экземпляр разрезан).

[118] *Смирнова А. О.* Записки. СПб., 1895, ч. I, с. 149.

[119] *Ботвинник Н. М.* О стихотворении Пушкина «Нет, я не дорожу мятежным наслажденьем». — В кн.: Временник Пушкинской комиссии, 1976. Л., 1979, с. 147—156.

[120] *Мицкевич А.* Избранные произведения в 2 тт. М., 1955, т. 2, с. 252—254.

[121] *Герцен А. И.* Соч. М., 1958, т. 9, с. 73. — Отметим попутно, что Аврелий, упомянутый у Герцена (1955, т. 2, с. 213), — современный Порфирию живописец

тельно в той же поэме место о памятнике Петра. Мицкевич сравнивает его (и влагает это в уста Пушкина) со спокойной позой Марка Аврелия в Риме. Тут лошадь несет, она стала на дыбы на краю пропасти и остановилась, как замерзнувшая каскада, еще шаг — и седок разбился бы вдребезги. Взойдет солнце свободы, подует ветер западный, и растает каскада».

Парафраз Герцена наводит на мысль, что строки «Куда ты скачешь гордый конь / И где опустишь ты копыта?» следует воспринимать не так, как это делают, например, авторы Пушкинского словаря,[122] которые поясняют, что «опустить» означает (только!) здесь «остановиться» и «встать»; бегу коня, следовательно, не видно конца. Между тем, если понять глагол в прямом значении «поставить, опереть», то окажется, что конь, вздыбленный над бездной, находится в горделивом, но и рискованном положении: у размышляющего наблюдателя может явиться страх, где и как кончится скачок. Слово «скачешь» взято здесь применительно к прыжку, а не к бегу, что возможно по употреблению глагола и более подходит к жанровому своеобразию описания — экфразы, когда внутренним зрением, не разрушая, оживляют то, что зрится неподвижным. Представление о скрытых в коне силах драматичнее при нашем допущении. В коне Марка Аврелия тоже есть сила, но ей не дано столь опасное направление.

Таким образом, засвидетельствованное в поэме Мицкевича сопоставление Пушкиным конных памятников Петра и Марка Аврелия тем более правдоподобно, что дает фон для восприятия и коня, и всадника в поэме Пушкина. Сравнение русского самодержца с Марком Аврелием без лести или куртуазной дидактики кажется в общем близким декабристскому противопоставлению русской государственности и римской гражданственности.

Друзья Пушкина разлетелись по земле: в Италии Вяземский в отличие от Онегина с его модными эпиграфами не ленился поинтересоваться и эпиграфикой: он упоминает одну деталь из надписи, относящейся ко временам Марка Аврелия;[123] Кюхельбекер в Сибири строит филологические догадки, из которых явствует, что он помнит названия германских племен, с которыми вынужден был воевать Марк Аврелий.[124]

В. А. Жуковскому безусловно близки были пантеистические мотивы Марка Аврелия, но не в стоическом оформлении поэт узнал и полюбил их.

Перейдем к Гоголю, чтениями которого отчасти руководили люди пушкинского круга. В пору работы над вторым томом «Мертвых душ», в конце 1843 г., Гоголь, живя в Ницце, читает после обеда А. О. Смир-

---

и ни в каком отношении не похож на Марка Аврелия вопреки указателю этого тома (с. 500).

[122] Словарь языка Пушкина. М., 1959, т. 3, с. 137 под словом «опустить».

[123] Переписка А. И. Тургенева с П. А. Вяземским, Петроград, 1912 г. (=Архив братьев Тургеневых, вып. 6); ср. об эпиграфах: *Лотман Ю. Л.* Роман А. С. Пушкина «Евгений Онегин». Комментарий. Л., 1980, с. 131—132.

[124] *Кюхельбекер В. К.* Путешествие. Дневник. Статьи. Л., 1979, с. 140.

новой-Россет выписки из отцов церкви и иногда — Марка Аврелия.[125] В Нежинском лицее изучалась «Учебная книга Российской словесности» Н. Греча, так что Гоголь в юности должен был ознакомиться с фонвизинским переводом «Слова похвального». Но тогда это служило более всего литературному воспитанию, а теперь речь шла о душе. Чтение Марка Аврелия в первой половине 40-х годов оставило как прямые свидетельства, так и косвенные следы в творческой жизни Гоголя.

Начнем с прямой цитаты (Размышления 9, 42, вторая половина), которая одновременно представляет собой собственный, можно думать, перевод Гоголя с французского Марка Аврелия. В письме к М. П. Погодину[126] Гоголь пишет: «Ты иногда жаловался горько на неблагодарность людей, но всегда позабывал задать вопрос: не во мне ли самом причина этой неблагодарности? Вот что говорит Марк Аврелий: „Во всяком случае, когда придется тебе жаловаться на человека неблагодарного или вероломного, обратись прежде к самому себе, ты, верно, сам виноват или потому, что, делая добро, имел что-нибудь другое в виду, а не просто делание добра и захотел скоро вкусить плоды своего доброго дела. Но чего ищешь ты, делая добро людям? Разве уже не довольно с тебя, что это свойственно твоей природе? Ты хочешь вознаграждения? Это все равно, если бы глаз требовал награды за то, что он видит, или ноги за то, что они ходят! Как глаза и ноги действуют, так для того, что сим исполняют свою должность и непременный закон относительно к строенью всего тела, так и весь человек, созданный для того, чтобы благодетельствовать, должен считать это не более как за непременный долг и непреложный закон своего действования“. Я привел это мнение нарочно. Это говорит император язычник, а мы христиане, нам на каждом шагу делается об этом напоминание». Перевод с посредничающего французского текста обеспечивает ясность, однако стоические краски блекнут — нет «душевного склада», нет «завершительных благодеяний», исчезли в связи с текстологическим решением посредника «средние вещи». Изящных сближений «вероломный» — «верный» и «награждение» — «награда» нет в подлиннике: выражению «человек, созданный для того, чтобы благодетельствовать» в оригинале соответствуют четыре слова, считая и артикль. В итоге текст звучит стройно и прочувствованно, но исторической достоверности в нем недостаточно. Философская система и упорные упражнения римского императора в жизненном освоении философской системы грозят превратиться в назидательно-утешительную проповедь. Впрочем Гоголя занимал, конечно, не перевод и не обследование воззрений Марка Аврелия; ему была «надобность поумнеть», чтобы исполнить наконец свое истинное призвание. Чтение «Размышлений» должно было среди прочей учительной литературы послужить решению этой задачи.

---

[125] *Гоголь Н. В.* Полн. собр. соч. АН СССР, 1952, т. 2, с. 19. («Даты жизни Н. В. Гоголя 1842—1845»). — О чтениях Гоголя в эти годы см. также с. 150, 218, 237, 269, 277 сл., 279 и др.

[126] Там же, с. 257—259 (14 февр. н. ст. 1844, Ницца).

Письма Гоголя 1843—1846 гг. и, до некоторой степени, «Избранные места из переписки с друзьями» полны высказываний, весьма своеобразно отражающих «Размышления» Марка Аврелия. Так, в письме П. А. Плетневу [127] Гоголь писал: «Я не мог быть откровенным и светлым, это принадлежность безмятежной души. А моей душе еще далеко до этого... Впрочем, это слово из моей душевной исповеди. А душевная исповедь должна быть доступна всегда сердцу близкого нам друга» (ср. «Размышления», 6, 30; 7, 31, затем 3, 4; 11, 15; 27). Другой пример — из письма С. П. Шевыреву: [128] «В награду за настойчивость я узнал следующую истину: уходить в себя мы можем среди всех препятствий и волнений» (ср. «Размышления», 4, 3; 2, 17). Но еще поучительнее то, какой оборот получили некоторые мысли Марка Аврелия в душе Гоголя, решившегося «слишком много воспитаться». То, что в записках Марка Аврелия веками привлекало к себе сердца людей, вызвало раздражение и гнев у большинства знакомых Гоголя, когда превратилось в составную часть его наставлений. Ведь получилось так, что строгие требования стоика к себе обратились в назидательную требовательность к другим. Эта перелицовка некоторых стоических правил для себя в советы другим оборачивается совсем не безобидной, жизненный смысл правил совершенно преображается. Марк Аврелий говорит, например, о естественности общественного делания, но имеет ли он в виду, что о естественности жертвы нужно напоминать тому, кто пошел на нее ради нас?

Приведем здесь один случай, показывающий, как Гоголь применял мысли Марка Аврелия в отношениях с людьми. Стоик говорит себе (Размышления 5, 3): «пусть не трогает тебя последующая брань или молва, а только то, прекрасно ли сделанное и сказанное», или уговаривая себя не гоняться за славой (4, 20; 8, 53): «изумруд станет ли хуже, когда не похвалили его». Чтобы зависеть только от своего ведущего, стоикам приходится убеждать себя, что им безразлично то, что творится в душе других (2, 8; 11, 13; 12, 4). При этом, разумеется, стоик не забывает о благожелательности, о том, что все — родственники по природе; о том, что, благодетельствуя других, себя благодетельствуешь и т. д. Но вот выдержка из того письма Гоголя М. П. Погодину, в котором встретили мы цитату из Марка Аврелия: «...будет ли мне какая польза из того, что в твоей душе поселится обо мне мнение выгоднейшее прежнего, лучше ли я стану от этого?» Стоик вряд ли бы обратился к другому с этим соображением. Современники, не болея за стоицизм, не могли не отметить, что Гоголь сходным образом преобразует христианские истины. Погодин, говорят, хотел спросить Гоголя: «Друг мой! Иисус Христос учит нас получив оплеуху в одну ланиту, подставлять со смирением другую, но где же он учит давать оплеухи?» [129]

---

[127] Там же, с. 221—223.
[128] Там же, с. 250 сл.
[129] *Аксаков С. Т.* История моего знакомства с Гоголем. М., 1960, с. 167.

8

Гоголь славился среди русских, приезжавших в Рим, как знаток города, примечательности которого умел сделать еще более поразительными. У него был, в частности, особенный способ неожиданно поставить своего спутника перед конной статуей Марка Аврелия и Капитолием.[130]

Через несколько лет тот же Капитолий стал свидетелем иных сцен. В «Письмах с via del Corso» [131] Герцен, проследив путь мятежной толпы через Piazza Colonna на Капитолий, продолжает: «Там на пьедестале статуи Марка Аврелия ожидал процессию какой-то народный оратор с речью и толпой музыкантов, которые примкнули и пошли на форум». Мы еще встретимся с русскими паломниками в Риме, но пока обратимся к русскому роману.

И. С. Тургенев в университетские годы должен был получить некоторое знакомство с общими чертами стоической системы. Он порядочно знал по-латыни и был знаком с греческим — мог написать небольшое, но не лишенное оригинальности латинское сочинение о греческих эпиграммах. Его «латиномания» середины 50-х гг. освежила этот запас. Чтение философских сочинений Цицерона в пору работы над романом «Отцы и дети» [132] также не прошло бесследно. Тургеневу удалось лучше определить свою позицию перед лицом жизни и смерти, взвесив ответы, которые предлагает христианство и стоическая философия. Выяснилось, что в то время, как многие выбирают одно, некоторые другое, третьи чуть ли не способны сочетать одно с другим, Тургенев не может принять ни то, ни другое.

Это хорошо видно из письма 1861 г. к графине Ламберт,[133] которую Тургенев хотел утешить в ее семейных несчастиях: «Естественность смерти гораздо страшнее ее внезапности. Одна религия может победить этот страх... Но сама религия должна стать естественной потребностью в человеке, — а у кого ее нет — тому остается только с легкомыслием или с стоицизмом (в сущности это все равно) отворачивать глаза». Признавшись в чувствах, которые вызвала в нем еще одна смерть, Тургенев заключает свое скорбное утешение такими словами: «Но неужели тут и конец! Неужели смерть есть не что иное, как последнее отправление жизни? — Я решительно не знаю, что думать, и только повторяю: «счастливы те, которые верят!». Стоическое определение смерти, здесь упомянутое, могло быть взято из «Размышлений» («дело природы» 2, 12; 8, 6; «превращения» 2, 17; 4, 3). Та же самая позиция усматривается в реплике Базарова, когда, стараясь на свой лад утешить отца, он говорит: «Ну, коли христианство не помогает, будь философом, стоиком, что ли! Ведь ты хвастался, что ты философ».[134]

---

[130] *Вересаев В.* Гоголь в жизни. М.; Л., 1933, с. 198.

[131] *Герцен А. И.* Собр. соч. М., 1965, с. 281.

[132] *Лебедев Ю. В.* Роман И. С. Тургенева «Отцы и дети». М., 1982, с. 50.

[133] *Тургенев И. С.* Полн. собр. соч. и писем в 28 тт. М.; Л., 1962. Письма, т. 4, с. 311.

[134] Там же. Соч. т. 8, с. 391.

Обращение Тургенева к стоическим писателям уже затрагивалось в литературе.[135] В вопросе о том, восходит ли сюжет «Призраков» к «Размышлениям» (7, 48), следует, нам кажется, поддержать сторонников положительного решения, но перестроить их аргументацию. Запись 7, 48, принадлежит ли она Марку Аврелию или нет, сама по себе как будто не столь уж характерна. Другое дело, если в «Призраках» видны следы чтения «Размышлений»: возбуждающее мысль чтение не проходило безнаказанно для цепкой памяти Тургенева.[136] И действительно: в «Призраках» встречаются выражения, образы, дикция, иногда очень напоминающие Марка Аврелия: «и не захотелось мне более глазеть на эти незначительные картины»; «эти люди-мухи, в тысячу раз ничтожнее мух»; «крохотные следы их мелкой, однообразной возни»[137] (ср. 6, 3; 5, 33; 10, 9; 6, 37; 7, 49 и др.). Нельзя не заметить, что в высказываниях этих по сравнению со стоическими опасно усилен момент резкого и уже невольного отвращения в духе taedium vitae.[138]

В занимающей нас связи интересен и «Дым» Тургенева. Замысел романа возник, как известно, лишь немногим позже того времени, к которому относятся приведенные выше высказывания о стоицизме. Сравнение тягот человеческой жизни с дымом и несносных обстоятельств с чадом весьма обычно у стоиков (5, 29; 10, 31; 12, 27; 12, 33). Впрочем, этого недостаточно для вывода о влиянии, тем более что эта символизация дыма или чада так же естественна, как превращение дыма или пара в знак эфемерности: vita vapor veluti vana vel umbra placet.[139] Мало этого, название романа, которое отлично вписывается в обстановку идейной борьбы, связано и с восходящей к классическому месту (Одиссея, 1, 58) традиционной ассоциацией «дым—отечество», пережившей у нас резкое переосмысление. Зато в эпизоде, раскрывающем изнутри замысел, который отразился и в названии, есть подробности, непременно связанные со стоической словесностью.[140]

Литвинов окостенел, неспособен думать ни о прошлом, ни о будущем. «Иногда ему казалось, что он собственный труп везет, и лишь пробегавшие изредка горькие судороги неизлечимой душевной боли напоминали

---

[135] *Батюто А. И.* Тургенев — романист. Л., 1972, с. 103 сл.

[136] Батюто (там же, с. 63) приводит очень показательное сопоставление «Мыслей» Паскаля и своеобразного поэтического их парафраза в тургеневской «Степи».

[137] *Тургенев И. С.* Полн. собр. соч. М.; Л., 1965, с. 9, с. 106.

[138] *Егунов А. Н.* «Вешние воды». Латинские ссылки в повести Тургенева. — В кн.: Тургеневский сборник. М.; Л., 1968, т. 4, с. 182 сл.

[139] Д. Д. Благой сопоставляет (в кн.: *Тютчев Ф. И.* Полн. собр. стихотворений. М.; Л., 1933, т. I, с. 44) символ дыма у Тургенева с тютчевским стихотворением «Как дымный столп. . .» Представляется, что пейзажная метафора лунного «дыма» не связана с символическими применениями слова «дым» к человеческой жизни.

[140] *Муратов А. Б.* О заглавии романа И. С. Тургенева «Дым». Вестник ЛГУ, 1962, № 2, сер. ист., яз. и лит., вып. 1, с. 159—161. — Можно добавить, что в этом типе названий антинигилистических произведений перед нами позднее звено старой традиции: «Облака» Аристофана, которые гораздо правильнее было бы называть «Тучами» (стихи 323—330, 338, 370—441, 580—586, 620—622, 1117 сл.) имеют в целом сходное направление.

ему, что он еще носится с жизнью».[141] Здесь процитировано изречение Эпиктета, сохраненное как раз благодаря Марку Аврелию (4, 4; ср. 9, 24а; ср. также 12, 21); что касается «судорог», то они в отличие от мотива, о котором мы говорили в связи с Пушкиным, восходят, нам кажется, к упоминаемому в «Размышлениях» многократно мотиву «дерганья» (Размышления 2, 2 и прим. 4 в комментарии). Литвинов видит дым поезда: «Однообразная, торопливая, скучная игра!» — ср. «Размышления» 12, 24; 6, 57. «...и все вдруг показалось ему дымом, все, собственная жизнь, русская жизнь — все людское, особенно все русское». Хотя идея некоей «газообразности, непланетарности России» сформировалась у Тургенева давно, по-видимому в качестве продолжения мысли С. М. Соловьева, противопоставляющего «каменной» Европе «деревянную» Россию, в новом изложении той же мысли нам слышится отзвук «Размышлений» (10, 31; ср. 4, 48). Нам кажется, иначе говоря, что в существенном эпизоде романа сказалось чтение Марка Аврелия, которое повлияло и на выбор названия, даже если другие соображения, сыграв более заметную роль, вытеснили из памяти автора одну из причин выбора.

Отметим напоследок одно, пожалуй и удивительное, обстоятельство. Автор «Отцов и детей», интересовавшийся античной стоической традицией, может быть и не заметил, что нигилисты типа Базарова кое в чем похожи на стоиков. В самом деле, материализм у них общий (стоический радикальнее «вульгарного»); сближает их также известный рационализм, а с другой стороны, сознание общности всего живого, в общественном отношении — неприятие, например, сословной элиты («Размышления», 1, 11). Еще более объединяет Базарова со стоиками утилитаризм, из которого следует, между прочим, недостаточно почтительное отношение к искусству; представление о природе как о мастерской можно обнаружить и в «Размышлениях» (8, 50), где природа является и мастерской, и мастером. Другое дело, что пессимистический оптимизм Стои не убедителен для Тургенева именно тем, что не трагичен, между тем как Тургенев слышит в природе гармонию и дисгармонию — роковой разлад.

Здесь нет возможности входить в разбор журнальной литературы 60-х гг. Отзывы о Марке Аврелии становятся с этого времени все многочисленнее и разнообразнее. Но даже более строго, чем до сих пор, отбирая материал, нельзя не упомянуть великолепный «Энциклопедический словарь, составленный русскими учеными и литераторами», где о Марке Аврелии написал М. М. Стасюлевич.[142] Статья Стасюлевича, который в свое время учился в Петербургском университете у М. С. Куторги и начал с работ по истории Древней Греции, не только богата материалом (приводится множество мест из «Размышлений», переведенных Стасюлевичем, наверное с оригинала), но и поражает просвещенностью и критичностью суждений. Повлияла ли на автора критика Нибура, сказа-

---

[141] *Тургенев И. С.* Полн. собр. соч., т. 9, с. 314—316.

[142] Энциклопедический словарь, составленный русскими учеными и литераторами. СПб., 1862, т. 4, с. 546—558 под словом «Антонин».

лось ли на нем пренебрежительное отношение Александра II к философии, были ли для этого еще и другие причины, но только отзыв Стасюлевича о Марке Аврелии как государственном деятеле определенно отрицателен: по мнению воспитателя царского наследника личные достоинства римского императора причинили его подданным много зла.

Среди учеников М. М. Стасюлевича было много людей, ставших заметными уже в 60-е гг. Тема сочинения об Аполлонии Тианском, которую избрал в Университете Д. И. Писарев, была предложена Стасюлевичем.[143] В статье «Идеализм Платона»[144] Писарев дает такой отзыв о Марке Аврелии: «Сенека, Тацит, Марк Аврелий в своих сочинениях выражают с полною искренностью и с замечательной силою момент грусти, негодования против настоящего и полного сомнения в будущем». Любопытно, что этот образ Марка Аврелия, обреченного додумывать последние думы античного мира, был в ходу: вскоре ему дал монументальное выражение Эрнест Ренан.

У Ф. М. Достоевского, по свидетельству специалистов, имя Марка Аврелия не встречается. Судя по тем античным авторам, которых он надеялся получить, во французских переводах, от брата, Достоевский при случае непременно заглянул бы в книгу Марка Аврелия; имело ли это место на деле, сказать трудно. Пантеистические мотивы, даже в сочетании с идеей самоубийства, не оказываются настолько близкими по выражению, чтобы можно было говорить о влиянии. «Дверь», которую собирается открыть логический самоубийца Кириллов, только на первый взгляд напоминает известное стоическое выражение, а на деле указывает на Кор. 11, 2, 12; Кол. 4, 2. Более примечательна та форма риторической альтернативы, которая характерна и для Кириллова, и для того рассуждения о Промысле, которое всегда «под рукой» у Марка Аврелия: либо Промысел, либо атомы, но если атомы, то каша и мешанина, и тогда незачем жить, следовательно Промысел (2, 11; 4, 3; 6, 10; 12, 14). Поэтому, когда старый офицер, послушавший рассуждения атеистов, высказывает свою «довольно цельную мысль»,[145] то сопоставление ее с «Размышлениями» (2, 11), сделанное в комментарии нового издания,[146] хоть и неожиданно, но не лишено основания: сильная энтимема, угадываемая в высказывании капитана, как раз неплохо восполняется упомянутым выше стоическим рассуждением. Если не будет найден более близкий источник афоризма Достоевского, а с другой стороны, обнаружатся у Достоевского не вызывающие сомнений следы чтения стоиков, то правдоподобие приведенного выше сближения станет определеннее.

В полемике 70-х гг. немало признаков по-новому критического интереса к стоической мысли, обычно в качестве составляющего элемента новейших философских систем. Так, Н. К. Михайловский в статье «Что такое счастье?», явившейся в ответ на книгу Спенсера,[147] посвящает не-

[143] См. сб.: Шестидесятые годы. М.; Л., 1940, с. 143 сл.
[144] *Писарев Д. И.* Соч. М., 1955, т. 1, с. 88.
[145] *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. в 30 тт. Л., 1974, т. 10, с. 180.
[146] Там же. Л., 1975, т. 12, с. 296.
[147] Отечественные записки за 1872 (т. CCI), апрель, № 4, с. 541 сл.

сколько страниц, правда, не специальной, но довольно острой критике стоицизма, со ссылками на Эпиктета и Марка Аврелия. Михайловский справедливо указывал на уязвимые места стоицизма: неопределенно широкое понятие природы и несколько догматическое представление о ее благости. Он писал: «...с тех пор, как наука и сатира, философия и ежедневный практический опыт сняли с природы парчевую ризу благодетельной матери человека, мы можем только стоять „у врат потерянного рая“, стоять и вздыхать».

Углублению интереса к Марку Аврелию в 80-е гг. способствовало творчество Эрнеста Ренана, которого уже в 60-е гг. упоминал Аполлон Григорьев. Его «Характеристика» Марка Аврелия была переведена у нас в 1882 г.,[148] когда во Франции появился его же капитальный труд, посвященный Марку Аврелию и впоследствии переведенный у нас.[149] Ученая критика в лице латиниста В. И. Модестова не замедлила откликнуться на это событие.[150] Была переведена и книга К. Марта, характеризовавшего «Размышления» Марка Аврелия как произведение стоического благочестия.[151] Представители литературы, критики, богословия и науки в разных странах явили удивительное единодушие. В том же 1882 г. выходит в Германии издание греческого текста Марка Аврелия, подготовленное И. Штихом, надолго определившее работу над Марком Аврелием. Ряд текстологических замечаний к греческому тексту, учтенных в этом издании, был сообщен издателю Августом Науком, проведшим вторую половину своей жизни в Петербурге и заметно повлиявшим на воспитание петербургской школы филологов-классиков.[152] В Англии тогда же выходит отдельное издание 4-й книги «Размышлений», отмеченное у нас рецензией, в которой, между прочим, говорится: «Мысли Эпиктета и Марка Аврелия близко подводят к примирению между знанием и верой».[153] Эту же проблематику рассматривают в статьях многие авторы,[154] из которых упомянем здесь В. В. Руднева, воспитанника Казанской духовной академии, в статье которого можно найти несколько метких замечаний.[155] Что касается его вывода, будто Марку Аврелию «до Юстина»

---

[148] Очерк Ренана о Марке Аврелии (Марк Аврелий. Характеристика) был переведен в «Заграничном вестнике» (1882, январь, с. 260—266).

[149] *Renan E.* Marc-Aurèle et la fin du monde antique. Paris, 1882. Русский перевод: *Ренан Э.* Марк Аврелий и конец античного мира. СПб., 1906; то же в другом переводе: СПб., 1907.

[150] *Модестов В.* Марк Аврелий и новая религия (Перепечатано в кн.: *Модестов В.* Статьи для публики по вопросам историческим, политическим, общественным, философским и проч. СПб., 1883, т. I, с. 99—139).

[151] *Марта К.* Философы и поэты—моралисты во времена Римской империи. М., 1879.

[152] *Nauck A.* De Marci Antonini commentariis (in: Bulletin de l'Académie des Sciences de St.-Pétérsbourg, 1882, 28).

[153] The Fourth Book by Hastings Crossley. London, 1882. Рец. (без подписи) в ЖМНП, 1884, июнь, 6 десятилетие, ч. CCXXXIII, СПб., с. 343—344.

[154] Весьма полный перечень этих публикаций см. Ященко А. Русская библиография по истории древней философии. Юрьев, 1915.

[155] *Руднев В.* 1) Император Марк Аврелий как философ (Вера и Разум, 1887, № 20, кн. I, отд. фил., с. 385—400); 2) Император Марк Аврелий в его отношении к христианству (Вера и Разум, 1889, № 13, кн. I, отд. филос., с. 17—36).

оставался один шаг, то следует помнить, что до Рустика, казнившего Юстина в связи с обстоятельствами, не совсем выясненными, ему было все-таки ближе.

9

Между тем раскол «внизу» и «вверху» все углублялся. С 80-го года общество стало узнавать о толстовцах до Толстого — Сютаеве и сютаевцах[156] с их отрицанием воинской службы и государственной церкви, с их — как будто бы неголословной — проповедью взаимной любви и помощи (в особенности сироприимства), с сютаевским *все в табе*. В это время окончательно решаются на ломку старых представлений и привычек Лев Толстой, В. Г. Чертков и ряд других представителей того же общественного слоя и нравственного уклада. От рысаков, карт и некоторых других, более универсальных человеческих слабостей эти люди отвернулись раньше. Но теперь они приступали к положительному обоснованию своей жизненной программы. Центральной фигурой нового согласия в новом разладе стал Лев Толстой, словесный дар которого, равно как и обширнейшая слава, вносили неоценимый вклад в общее движение, вскоре отрешившееся от влияния англосаксонских проповедников в великосветских салонах.[157]

Для нашего рассмотрения совсем небезразлично то, что именно из этого круга лиц и идей вышел новый — 1-й в XIX в.! — полный (с небольшими купюрами) перевод Марка Аврелия. Перевод был выполнен другом и единомышленником Толстого, князем Л. Д. Урусовым.[158] «Размышления императора Марка Аврелия» были изданы сперва в Туле,[159] где Урусов одно время занимал должность вице-губернатора. В отличие от С. С. Урусова, боевого товарища автора «Севастопольских рассказов», оказавшего заметное влияние на историософские построения «Войны и мира», Л. Д. Урусов в дружбе с Толстым представлял скорее покорствующую сторону: к нарождающемуся толстовству он относился с душевным жаром. Во время последнего приезда Тургенева в Ясную Поляну Урусов подверг гостя толстовской проповеди, что повлекло за собой шутливую жалобу Тургенева: «Душа моя, — говорил он Толстому, — этот Ваш Трубецкой меня совсем с ума сведет».[160]

Для оценки урусовского перевода Марка Аврелия конечно же важно иметь в виду, что одновременно с этой работой Урусов трудился над переводом на французский язык сочинения Толстого «В чем моя вера».[161]

---

[156] См. Энц. сл. Брокгауз—Эфрон под словом Сютяев Вас. Кир.

[157] *Муратов М. В.* Л. Н. Толстой и В. Г. Чертков. М., 1934.

[158] О Л. Д. Урусове см. биографическую справку в кн.: *Толстой Л. Н.* Полн. собр. соч. Юбил. изд. М.; Л., т. 63, с. 204—205.

[159] Размышления императора Марка Аврелия о том, что важно для самого себя. Перевод кн. Л. Урусова. Тула, 1882.

[160] *Сухотина-Толстая Т. Л.* Воспоминания. М., 1980, с. 238.

[161] Русское издание (в количестве 50 экземпляров) не избежало конфискации. Фр. перевод вышел в Париже в 1885 г.

О работе над Марком Аврелием знал Тургенев — в одном из последних своих писем к Толстому он передавал поклон «переводчику Марка Аврелия князю Урусову».[162] В 1885 г. Толстой сопровождал безнадежно больного Урусова в Крым; письма Толстого этих месяцев[163] позволяют представить себе отношения этих двух азартных сотрудников издательства «Посредник»,[164] которым с идейной стороны руководил Чертков, а с деловой — И. Д. Сытин. Марк Аврелий в переводе Урусова оказался подходящим материалом для общего дела, отсюда множество изданий и переизданий, выпавших на долю этого перевода, изданий, которые становились все более тоненькими, зато умещались в сумках коробейников «Ивана Дмитриевича» и расходились по всей крестьянской Руси.[165] Название этих выдержек из урусовского перевода «Размышлений» изменилось соответственно: «Что всего важнее для души твоей? Избранные мысли римского мудреца Марка Аврелия».

Это не было, впрочем, первой встречей народа с римским императором, так как через некоторое время после выхода перевода Волчкова появилась листовая картинка, описанная Д. А. Ровинским[166] в таких словах: «В середине картинки находится большой квадрат, в котором изображен Цесарь Марк Аврелий, сидящий на престоле, за столом, в короне, со скипетром в одной руке и пером в другой. На столе подле него развернутая книга, чернильница и горящая свеча. Кругом среднего квадрата, в двенадцати клеймах находятся аллегорические изображения сидящего с трубкой ленивца, пашущего крестьянина, трудолюбивых муравьев и т. п. Под картинкой текст «Размышлений» (5, 1) в волчковском переводе и в чрезвычайно вольной орфографии.

Теперь римский император, популяризируемый «выходцами» из высшего сословия, должен был воспитывать не монархов, а крестьян, притом отнюдь не в монархическом духе. В этом прямо убеждает предисловие Урусова, который так подробно говорит о милосердном отношении Марка Аврелия к бунтовщику Авидию Кассию (в конечном счете это восходит к SHA), что становится ясным намек на цареубийство 1881 г. и не увенчавшиеся успехом горячие обращения Л. Толстого и Вл. Соловьева к Александру III с просьбой о помиловании первомартовцев. Отсюда же видно, какие задачи были важны для переводчика, какие представлялись ему второстепенными, и почему стоит смягчить слишком суровое суждение тогдашней филологической критики об этом переводе.

Работа Урусова действительно была вызывающе нефилологичной для его времени. Если ученые упоминали перевод, то переводчика справедливо упрекали в том, что он «не счел также нужным указать издание подлинника, каким он пользовался при переводе. . .»[167] Пропуски, сокра-

[162] *Тургенев И. С.* Полн. собр. соч. и писем в 28 тт. Письма. Л., 1968.
[163] *Толстой Л. Н.* ПСС, т. 63, см. указатель адресатов.
[164] *Муратов М. В.* Л. Н. Толстой и В. Г. Чертков, М., 1934, с. 119.
[165] За названным выше изд. 1882 г. последовали изд. 2. М., 1891 (то же в 1895, 1902 гг.); изд. 3, 1911 и некоторые другие переиздания.
[166] Русские народные картинки. Собрал и описал Д. Ровинский. СПб., 1881, кн. I. Сказки и забавные листы, с. 465—467, № 239.
[167] *Руднев В.* Император Марк Аврелий как философ, с. 398, прим. 1.

щения, отказ от традиционной нумерации записей Марка Аврелия затрудняют критическое обращение с этой работой. Скажем более. Хотя Урусов приводит греческое выражение в заглавии и, конечно, имел перед собой греческий текст Марка Аврелия, но по переводу заметно, что сыграло роль и французское посредничество: на это указывает, нам кажется, форма имени «Антистен», который и был, и остался в русской передаче Антисфеном, а еще определеннее — передача названия города Ἑλίκη (Размышления 4, 48) как «Гелицея» (ср. Hélice во французских переводах).[168] Слог Урусова приятен, однако перевод чрезвычайно склонен вуалировать все то, к чему древние относились просто. Многие записи поняты слишком суммарно. Вот как переведена зап. 12 кн. 5: «Чтобы различить истинное добро от мнимого, можно воспользоваться следующим остроумным приемом известного комика. Если скажем „человек, крепкий духом, пренебрегает богатством...“, мы не чувствуем никакого противоречия; если же скажем „человек, крепкий духом, пренебрегает разумом“ — противоречие будет явное и, вместе с тем, выступит несомненное отличие истинных благ от мнимых». Иногда Урусов неосторожен. Например, 4, 41 звучит в его переводе так: «Эпиктет сказал: человек — это дух с мертвецом на спине».

Для Толстого и его друзей было важно другое: насытить слово живым душевным опытом и воздействовать на волю и совесть читателя. Изъято ли что у Марка Аврелия, добавлено ли ему своего — эти счеты представлялись им литераторской суетностью. В этой перспективе за переводом Урусова можно признать по крайней мере достоинство соответствия своему назначению. Как увидим позже, это отвечало ожиданиям и таких читателей, как Лесков и Чехов, искавших в переводе не скрупулезного воспроизведения частностей, а душевной пользы и поддержки. Попытка дать перевод, более достоверный в историко-филологическом смысле, если бы Урусов и предпринял ее, вряд ли вызвала бы в ту пору одобрение Толстого.

Любопытно, однако, что сам Толстой, постоянно читавший урусовского Марка Аврелия, через два года после выхода книги замечает в гладком переводе смысловые шероховатости и не вполне ясные выражения. «Неровен. Часто очень нехорошо. Не знаю, что, текст или перевод? Вероятнее текст».[169] Как видим, после более близкого ознакомления с памятником, хотя бы и через посредство перевода, требовательная мысль Толстого начинает терять уверенность в том, что слово Марка Аврелия, как всякая подлинная мудрость, сразу открыто всем, кто чист сердцем, и понятно без обращения к «профессорской» науке. И хотя последняя может, по счастью, уверенно ответить на возникший у него вопрос, это толстовское «не знаю» чрезвычайно ценно и знаменует собой — пусть невольно — приход к сознанию важности историко-филологического

[168] Оба места по 1-му изданию урусовского перевода, с. 98 и 47 соответственно.

[169] *Толстой Л. Н.* ПСС, т. 49, с. 72. В Яснополянской библиотеке сохранился немецкий перевод К. Клесса (1866), снабженный превосходным кратким комментарием.

знания, практикуемого веками с целью сохранения и передачи человеческих ценностей. Как видим, Толстой отрицает культуру лишь до тех пор, пока не создает ее сам.

Внимание Толстого к книге Марка Аврелия было пристальным на протяжении трех последних десятилетий его жизни, а поскольку воздействие Толстого на русскую культуру этих десятилетий было велико, естественно, что здесь перед нами существенный — то положительным, то отрицательным образом — момент рецепции Марка Аврелия в России. Уже в 1884 г. Толстой решает: «Надо составить себе Круг чтения: Эпиктет, Марк Аврелий, Лаоцы, Будда, Паскаль, евангелие. Это и для всех бы нужно».[170] К исполнению этой задачи Толстой приступил в 1903 г., когда и появились «Мысли мудрых людей на каждый день».[171] Число выписок из Марка Аврелия в этом сборнике очень велико; источником, несмотря на появление к этому времени нового перевода (о Платоне Краснове см. ниже), остается Урусов; что касается возможной редакционной работы Толстого, начиная с подготовки первого издания и затем при публикации выдержек, то этот вопрос нуждается в специальном исследовании. В «Круге чтения», вышедшем в 1906 г., число цитат из Марка Аврелия заметно уменьшается за счет расширения круга цитируемых авторов (отметим включение Сенеки, Цицерона и Плутарха); зато, кажется, усиливается редакторская работа Толстого. Разумеется, было бы интересно выяснить характер и направление отбора и переработок.

Усиленное чтение Марка Аврелия повлияло и на высказывания Толстого тех лет. В 80-е годы мотивы и интонации Марка Аврелия нельзя не заметить в толстовских письмах. Больному Л. Д. Урусову Толстой писал: «. . . умрете физической смертью нынче или через 20 лет — это, как было вне знания и власти людей, так и осталось для Вашего тела также, как и для всех тел, какие только есть на свете».[172] Здесь использованы соображения о безразличности срока человеческой жизни; упоминание о «всех телах» может перекликаться со стоическим учением. Надеясь ободрить другого корреспондента, Толстой рассказывает, как он наблюдал в Туле войска, лавки, полицию, и заключает: «Что это все такое? Не что иное, как кипение или закисание, движение, перемещение частиц, страдания, наслаждения, убегание, от одних и погоня за другими. . . И нет той судороги во всей этой кишащей жизни, которая бы не имела смысла и не вела бы к тому, во имя чего мне хочется осуждать эту кашу».[173] Тут все, кроме главной мысли, идет от Марка Аврелия. Очень любопытную амальгаму стоических и христианских идей можно обнаружить, например, в «Изречениях, записанных на граммофонные пластинки»:[174] «Не беспокойся о завтрашнем, потому что нет завтра. Есть только нынче; живи для него, и если твое нынче хорошо, то оно добро

---

[170] Там же, с. 68 (Дневник, 15 марта 1884 г.).
[171] Изд. «Посредник». М., 1903, Толстой, ПСС, т. 40.
[172] *Толстой Л. Н.* ПСС, т. 63, письмо № 294 (с. 203).
[173] *Толстой Л. Н.* ПСС, т. 64, с. 330 (Дунаеву, 1884).
[174] *Толстой Л. Н.* ПСС, т. 40, с. 396 сл.

всегда». Примеры легко умножить, но важнее было бы систематическое обследование всего материала.

Как известно, редакторская деятельность Толстого была в эти годы чрезвычайно обширной: для нашей темы интересна работа Толстого над книжкой «Два победителя. Царь Македонский Александр и римский император Марк Аврелий. Из древней истории» СПб., 1890. Издание это было задумано Чертковым, а работа начата А. М. Калмыковой и закончена П. В. Засодимским. Затем Чертков обработал рукопись не только учитывая наперед толстовские требования к стилю, но и получив от него советы.[175] Стоит иметь в виду, что Толстой обычно сильно преуменьшает перед своими сотрудниками объем и ценность своей правки. Между тем побывавший в его руках текст получает определенно толстовское звучание. Так, в предисловии к выдержкам из Марка Аврелия в «Двух победителях» царственный мудрец противопоставлен Александру Македонскому, а в заключение говорится: «В жизни Аврелия было столько хорошего, а в мыслях его — столько мудрого, что мы займемся ими и оставим в стороне его ошибки: они касаются его, а — не нас. Мыслями же его мы можем воспользоваться: в них мы найдем много такого, что поможет нам самим жить лучше».[176]

10

Чем именно Марк Аврелий так близок Льву Толстому и его единомышленникам? Точек соприкосновения было множество. Начать хотя бы с определяющего принципа упорной работы над собой и внимания к внутреннему человеку, которому чувство дарует некий императив чистоты, а дисциплинированная мысль — соответствующую этическую систему. Доброе расположение к людям и деятельная помощь им составляют существенное требование стоической доктрины — Толстой требовал того же. Критику церковности и догматики, желающему преодолеть, а не отбросить опыт Просвещения, стоицизм должен был нравиться своим менее выраженным догматизмом. Общим для древней школы и течения, народившегося у нас, было также признание природы и естественности как спасительного и верного мерила. В обеих системах налицо мысль, что счастье не столько даже право, сколько долг человека; обе культивируют всестороннее внимание к смерти в расчете извлечь некоторый нравственный капитал даже из ужаса перед небытием. У Толстого, как и у стоиков, безусловное признание личности сочетается с уважением к общему — даже понятию «роевого» можно найти параллель у Марка Аврелия (6, 54).

Нельзя не видеть и то, что в обоих случаях неожиданнейшим образом соединяются кротость и горделивость; и если стоики изобретают технику

[175] См. об этом сб. «Толстой — редактор. Публикация редакторских работ Л. Н. Толстого» (М., 1965).

[176] Два победителя. СПб., 1890, с. 130.

душевного покоя среди скопления дел, которые конечно же множатся у тех, кто, подобно им, сознает свои обязанности перед другими, то у приверженцев Толстого этому отвечают призывы к неделанию и непротивлению, сопровождаемые неустанной и не всегда смирной деятельностью, обнимающей едва ли не всю страну. Впрочем, дело не только в идеях и идеалах. Толстого как писателя привлекала, надо думать, в Марке Аврелии уживающаяся с незлою душой почти свирепая наблюдательность к досадным человеческим повадкам. Сравним хотя бы описание чувств людей, стоящих у смертного одра хорошо знакомого человека в «Смерти Ивана Ильича» и в «Размышлениях» (10, 36); или кинически упрощенное описание любовного соединения у Марка Аврелия (6, 13), которое не упустил из виду Толстой и предложил в качестве формулы мопассановского творчества: «То самое, что говорил Марк Аврелий, придумывая средство разрушить в представлении привлекательность этого греха, это самое яркими художественными образами, переворачивающими душу, делает Мопассан».[177] Сам Толстой в «Крейцеровой сонате» закрепил в словах ряд впечатлений того же рода.

Хотя в последнем случае можно предполагать влияние Марка Аврелия, следует сказать, что в целом имело место не столько прямое воздействие, сколько совпадение умонастроений, создавшееся либо независимо, либо очень опосредованно. Так, Толстой иногда пользуется приемом остранения как сильным художественным средством. Попытка представить этот прием как универсальный принцип искусства не убедительна, ибо не сохраняет специфику разбираемого явления. Поучительнее прояснение истоков: через любивших этот прием французских просветителей, которые так сильно влияли на Толстого в молодые годы, нас подводят к Яну Амосу Коменскому, а продвигаясь дальше самостоятельно, мы завидим вдалеке киническую критику цивилизации. Именно это киническое зерно, рано запавшее в душу Толстого как художника и мыслителя, было им радостно опознано у Марка Аврелия, который, подобно Эпиктету, в ситуациях почти безнадежных прибегает к ресурсам кинического разоблачения. Безобразный Диоген бывал прекрасным союзником и Марка Аврелия, и Льва Толстого.

Толстому — может статься, нечувствительно для него самого — далось то понимание жанровой природы записок Марка Аврелия, которое до сих пор не успело возобладать в науке (об этом выше в статье Я. Унта, на которую мы постоянно опираемся в нашем рассмотрении). Толстой и не искал у Марка Аврелия афоризмов в духе изречений, притязающих на остроту мысли и увлекательную новизну формулировки. Ведь если подходить к Марку Аврелию — все равно сознательно или нет — с меркой Ларошфуко, то хотя отдельные записи римского императора, пожалуй, и выдержат это испытание, в целом, с характерным для них возвращением все к тем же основным положениям и мотивам, с их буквальными иногда повторениями, со следами неизбывных, как водится, личных проблем, они обречены стать добычей пародиста. Другой соблазн — пред-

[177] *Толстой Л. Н.* ПСС, т. 30, с. 20—21.

ставление о дневнике, которое частично применимо к заметкам Марка Аврелия, но не удовлетворяет ему полностью: хотя записи делались от случая к случаю и преимущественно для самого себя, хотя изредка мы найдем в них глухие упоминания о конкретных людях и отношениях, однако мы не встречаем здесь ни разу описания каких-нибудь индивидуальных обстоятельств или впечатлений — того, что делает незаменимым чтение такого рода. Но Толстой избежал и этого — скорее всего потому, что узнал в записках Марка Аврелия то, что было в обиходе у него самого и его новых друзей: заметки, отражающие главным образом работу над собой, свидетельство трудов «по исправлению нрава» («Размышления», 1, 7).

Кондуиты самоусовершенствования часто производят на того, кто с ними знакомится, безотрадное впечатление, что естественно, так как фиксация все тех же неодолимых, по крайней мере для большинства, человеческих слабостей без разнообразия обстоятельств и остроты впечатлений, без наглядных доказательств порой исключительных достоинств тех же людей, не может не наводить уныния. Отметим здесь же, что при сравнении с самообличениями толстовцев записки Марка Аврелия обнаруживают вкус и античное чувство меры; древние вообще, кажется, предпочитали, не укрываясь от неприятных истин, сосредоточиваться преимущественно на том, что увеличивает красоту мира и жизнеспособность человека. Так или иначе, Толстой превосходно определил записки Марка Аврелия как одну «из тех лучших книг, которые нам нечаянно оставляли люди».[178] О верном понимании назначения записок Марка Аврелия говорит использование их в качестве чуть ли не ежедневного чтения тех, кому Толстой помогал работать над собой.

В этой перспективе становится понятно, как то самое, что может вызывать досаду у многих, — благородная, но безрадостная борьба Марка Аврелия со своими вожделениями, славолюбием, страхом смерти, душевной усталостью — должно было всего более привлекать Толстого. Помимо прочего сказывалась, пожалуй, и природная симпатия к родственной, а именно трудно обуздываемой душе, которая огромными силами ведет окопную войну со своими слабостями.

Близость, которую Толстой чувствовал к Марку Аврелию, может и озадачивать. В самом деле, так ли много общего между отрицателем государственности и тем, кто видел в управлении государством свой высший долг? Между тем, кто стал считать праведным отказ от воинской службы, и тем, кто десятилетиями жил, укрепляя границы своего отечества, и на границе умер? Тем, кто отвергал церковь и ее обряды, и верховным римским жрецом? Для Марка Аврелия понятие закона служит освящению и космической жизни, а Толстой способен сказать: «Хоть бы все законы пропали, да люди правдой бы жили». Толстой непрестанно нападал на науку и находил похожими на скворцов своих собеседников-ученых, а Марк Аврелий благодарит всех, кто научил его чему-нибудь и основывает в Афинах философские кафедры, особенно ценя, чтобы различные

[178] *Толстой Л. Н.* ПСС, т. 29, с. 210.

школы могли из рода в род развивать каждая свое направление. Марк Аврелий ищет «умеренности», «среднего», или «срединного решения», а у Толстого всегда «либо-либо». Оба осуждают те же человеческие пороки, однако Марк Аврелий не берется искоренять их, зная, что это невозможно для человечества в целом; его задача — на себе убедиться, что некоторые натуры способны не подпасть слишком под власть побуждений низкого рода, уметь управлять ими до известной степени; еще более придирчивый, Толстой верит тем не менее в появление нового человека. У Марка Аврелия, как и у Толстого, одним из девизов является простота в соответствии с «природой», однако ἁπλότης, в отличие от «опрощения», отнюдь не означает отказа от достижений цивилизации (именно поэтому мы предпочитаем ἁπλότης переводить как «цельный», а не «простой»).

Разумеется, есть такие различия, которые говорят в пользу Толстого. Ему, например, гораздо труднее было творить добро и помощь «в большом стиле», а он немало сделал для людей даже и помимо своих литературных творений. Для этого Толстому приходилось не только неустанно действовать, но и жертвовать многим. Марк Аврелий не может, как мы догадываемся, до конца победить в себе мечту о литературном досуге и литературной славе, а Толстой с гениальной легкостью пренебрегает мировым признанием своего прежнего творчества. Иногда кажется, что они согласились бы поменяться местами: Толстой благодетельствовал бы миллионам подданных, а Марк Аврелий взялся бы на досуге за историю римлян в мире и на войне («Размышления», 3, 14).

Мы так подробно остановились на этой ступени рецепции Марка Аврелия в России потому, что выяснение причин обращения Толстого к Марку Аврелию позволяет, нам кажется, не только пояснить содержание многих воззрений Марка Аврелия, но иногда и выявить в них иначе не заметные черты. Дело в том, что прочувствованная Толстым близость к Марку Аврелию привлекает внимание к бунтарским черточкам последнего, которые не бросаются в глаза сразу, потому что преодолены чувством долга и вкусом к порядку. Между тем их не так мало. Марк Аврелий нисколько не очарован вечным отправлением своих державных обязанностей (6, 12), а отсутствие веры в возможность совершенного государства вызывает у него досаду (9, 29); о власти тиранической говорить не приходится — он бы ее ненавидел (8, 41). Марк Аврелий, правда, ведет войну, но не уверен, что она хороша, как таковая (10, 10). Каждодневная практика многих представляется ему суеверной, суетной и праздной (1, 6), в усердных молитвах чудится ему празднословие (5, 7). Чувствительность души к музыке (1, 2) или трагическому искусству (11, 6) кажется ему подозрительной и опасной. Скептическое отношение к риторам и словесной изощренности перерастает у Марка Аврелия в критику самого языка. Ирония по отношению к врачам, хоть и осмотрительна, но ядовита (4, 48; 9, 41). За вечными стараниями оправдать божественный промысел, который не мог же погрузить мир в пучину бед, угадывается неодолимая склонность в этом сомневаться. Не обольщаясь насчет тесных пределов, поставленных самоусовершенствованию, Марк Аврелий, дума-

ется, иной раз роптал на человеческое устроение. Более того: не только против материи — против пространства (3, 10), против времени (скоротечность, однообразие, желанные по требованию школы, но узкие в жизни границы настоящего) восстает этот поклонник природы и мирового целого, в котором, как ему известно, можно увидеть и «мешанину» (6, 10; 7, 68). Об отношении к «родственникам по природе» говорить не приходится — гнев на человеческую жестоковыйность прорывается и в резкостях (8, 4), и в нежно взлелеянных сарказмах (8, 8; 11, 14). Эти штрихи, объединившиеся вместе под влиянием знакомого нам ближе толстовского душевного опыта, позволяют, пожалуй, увидеть отчетливее один из неофициальных ликов Марка Аврелия. Возможно, именно эти, загнанные в подполье, бунтарские черты имеет в виду сам Марк Аврелий, когда ополчается на свою гневливость и готовность «отвращаться» от того, что будто бы следует «принимать с нежностью».

11

В окружении Толстого все, кажется, знали Марка Аврелия, его мысли иногда тесно вплетались в судьбу людей. Рассказывали о женщине, которая накануне самоубийства указала на запись Марка Аврелия, где говорится, что из действительно трудных положений всегда есть такой выход.[179–180]

Под знаком толстовского восприятия Марка Аврелия, хотя и не всегда с теми же выводами, проходило обращение к Марку Аврелию Лескова, Чехова, Бунина. Лесков был книгочей и книголюб: он знал не только Марка Аврелия, который всегда лежал у него на рабочем столе,[181] но и Сенеку, Эпиктета;[182] более того, Апрель (Аврелий) Иванович из «Дамы и фефелы» вечно перечитывает «забористую вещь» — знакомое нам «Слово похвальное», к этому времени сильно уже забытое,[183] хотя в начале 40-х гг. его еще задавали для упражнения в переводе, например, ученикам духовного учебного заведения в Ярославле.[184]

Как и Толстой, Лесков оказался чувствителен к стилю и практическим приложениям стоического учения; у Лескова Марк Аврелий тоже попал в двойственное отношение к христианству: подкрепляя истинность основополагающих нравственных идей, понимаемых как христианские по преимуществу, он одновременно призван был стать союзником в борьбе про-

---

[179–180] У Толстого. 1904—1910. Яснополянские записки Д. П. Маковицкого. М., 1979, кн. 2, с. 265 (=Литературное наследство, т. 90 в 4-х книгах).

[181] *Лесков А.* Жизнь Николая Лескова по его личным, семейным и несемейным записям. М., 1954, с. 450.

[182] См. письмо, приведенное у А. Лескова (там же, с. 326—327).

[183] Полн. собр. соч. Н. С. Лескова. СПб., 1903, т. 21, с. 31.

[184] Рукопись учебного перевода «Слова похвального», выполненного известным впоследствии ярославским краеведом и эрудитом В. И. Лествициным, сохранилась в его архиве (*Титов А. А.* Рукописи славянские и русские, принадлежащие И. А. Вахрамееву. М., 1892, вып. 2, с. 482, № 690).

тив исторических форм христианства в России. В письме к Толстому от 8/IV 1894,[185] Лесков формулирует: «Вера моя вполне совпадает с Вашею и с верою Амиэля. Положительного я знаю только то, что есть у Амиэля, у Вас, у Сократа, Сенеки, Марка Аврелия и других богочтителей, но не истолкователей непостижимого». Лескова снедало желание изгнать торгующих из храма. «Полунощников» можно было бы назвать православным водевилем, если бы история эта, начиная с многозначного заглавия, была безобиднее. Клавдинька, в которой «новая жизнь началась» — не в том ветхом смысле, какой только и приходит на ум погрязшему в мирском пастырю, — отказывается, между прочим, и от мясного. Отчего бы это? «Просто я не люблю видеть перед собою трупы...» Как трупы? «Трупы птиц и животных».[186] Здесь видно использование неоднократно упоминавшейся у нас записи («Размышления», 6, 13). Мысль опять же несколько изменена: для Марка Аврелия важно внушать себе, что в нравственном отношении мясная подлива безразлична, а потому можно есть ее (6, 23), нельзя к ней вожделеть. У Лескова тут другое — его позднее вегетарианство. В «Фигуре» эта же мысль, и опять не без влияния Марка Аврелия: добрая женщина, оказывается, предпочитает не съедать своих родственников, родных и знакомых.[187] Впрочем, не взирая на временный соблазн воспринимать Марка Аврелия глазами Толстого, Лескову по натуре ближе был менее рационалистический, чем у Толстого, взгляд — скорее в духе Сковороды, которого вряд ли случайно напоминают лесковские праведники.

Ознакомился с текстом «Размышлений» в урусовском переводе и Чехов, сперва разделявший общее увлечение, о чем прямо свидетельствует упоминание в письме А. П. Ленскому от 9/IV 1889, что в тексте Марка Аврелия «все одинаково хорошо».[188] Также и в «Скучной истории», Марк Аврелий назван классиком и поставлен в ряд с Шекспиром, Эпиктетом и Паскалем и в виде признания поставлен вне времени и пространства. Однако вскоре чеховский плюрализм должен был сказаться. Уже в письме А. С. Суворину от 11/IV 1889 г., сокрушаясь о болезни брата и невозможности помочь ему из-за отсутствия средств, Чехов, пародируя стоические выражения, восклицает: «О Марк Аврелий Антонин! О Епиктет! Я знаю, что это не несчастье, а только мое мнение; я знаю, что потерять художника значит возвратить художника, но ведь я... решительно не способен дерзко глядеть в глаза рока, когда в душе нет этой самой дерзости».[189] Здесь уже угадывается возможность другого прочтения Марка Аврелия, которая выразилась в полной мере через три года в «Палате № 6», откуда многие из нас впервые узнают о Марке Аврелии и удивительных стоических идеях: тут уж получается, что идеи, дорогие Марку Аврелию, вообще чрезвычайно хороши, но не для нас.

---

[185] Письма Толстого и к Толстому. М.; Л., 1928, с. 164—166.
[186] Полн. собр. соч. Н. С. Лескова. СПб., 1903, т. 34, с. 77—78.
[187] Там же, т. 19, с. 84—85.
[188] *Чехов А. П.* Соч. в 18-ти тт. Письма. М., 1976, т. 3, № 629.
[189] Там же, № 633.

Хотя сначала естественно думать, что Чехов полемизирует с самим Марком Аврелием, а заодно, пожалуй, с Толстым,[190] отношение толстовцев показывает, что не в этом было дело. Чертков не жалел усилий на то, чтобы получить у Чехова разрешение напечатать «Палату № 6» в «Посреднике», и писал ее автору «о радостном и благом впечатлении... во мне и моих товарищах».[191] Иначе говоря, критика Чехова была воспринята сторонниками Толстого (по существу, кажется, верно) как указание на возможное, в особенности у нас, неадекватное восприятие стоических мотивов в духе квиетизма. Ясно, что самодовление, выдержка, признание силы вещей у стоиков не имеет ничего общего ни с нравственным гедонизмом, ни с бесцельным терпением, ни с индифферентностью к общим интересам. В понятиях это разъяснить нетрудно; гораздо труднее сохранить эти различения, живя в очень запущенном обществе — это-то и показывала, по существу, чеховская повесть, в которой, как обычно бывает с артистическими созданиями, находили что-нибудь свое люди разных направлений.

В последние десятилетия XIX в. сложилась у нас наряду с толстовством и другая, также весьма примечательная этическая система — мы имеем в виду учение Н. А. Кропоткина,[192] в котором сразу заметны некоторые черты сходства со стоическими ходами мысли. Взять хотя бы основополагающее понятие природы, будь то фундаментальное для системы Кропоткина наблюдение за плодотворным сотрудничеством животных (ср. «Размышления», 6, 54; 5, 1), будь то постоянные ссылки на природу как единственный подлинный, никем не навязанный и ни в чем не насильственный авторитет, благодатный по-своему источник всех норм. Указание на сотрудничество представителей того или иного животного вида как на противовес свирепой жизненной борьбы, напоминает стоическое понятие «единострастия», в пределах, правда, биосоциологической сферы. Наконец отказ от противопоставления эгоизма и альтруизма возводится самим Кропоткиным непосредственно к идеям Жана-Мари Гюйо — рано умершего французского мыслителя (1854—1888), который переводил Эпиктета и сознательно опирался на стоицизм.[193] И если Кропоткин считал Гюйо не осознавшим себя анархистом, то справедливее считать его истолкователем культуры, осознающим существенные предпосылки и следствия стоической доктрины. Поучительно в этом смысле принятое Кропоткиным толкование долга, в основе которого Гюйо видит избыток и как бы сублимацию добрых сил в человеке.

---

[190] Ср.: *Скафтымов А.* Нравственные искания русских писателей. М., 1972, с. 381—403.

[191] *Чехов А. П.* Соч. в 18-ти тт. М., 1977, т. 8, с. 72 сл. с обстоятельным комментарием А. П. Чудакова на с. 446.

[192] *Krapotkin P.* Gegenseitige Hilfe in der Entwickelung. Leipzig, 1905; позже издано по-русски: Взаимная помощь, как фактор эволюции. СПб., 1907. — Краткое изложение воззрений Кропоткина и критическая их оценка даны, например, в кн.: *Laurentius K.* Krapotkins Morallehre und deren Beziehungen zu Nietzsche. Dresden und Leipzig, 1896.

[193] *Гюйо М.* Сочинения, СПб., 1904, т. 4, с. 235 сл.

Если Чехов указал на опасность квиетистского истолкования Марка Аврелия, пропагандируемого толстовцами, то Бунин ясно ощущал мятежную сторону этой пропаганды. В 5 кн. «Жизни Арсеньева», вспоминая годы молодости, Бунин делает такую зарисовку: «Все говорят о реакции... что Толстой зовет „в келью под елью"... что живем мы поистине в чеховских „сумерках"... Я вспомнил книжечку изречений Марка Аврелия, распространяемую толстовцами: „Фронтон научил меня, как черствы души людей, слывущих аристократами"... Я почувствовал свое уже давнее тяготение к толстовству, освобождающему от всяких общественных уз и вместе с тем ополчающемуся на „миоправителей тьмы века сего", ненавистных и мне, — и пустился в проповедь толстовства».[194] Здесь с обычной у Бунина точностью воспроизведены как внешние обстоятельства, так и сложность обстановки, в которую вписался текст Марка Аврелия в 80—90-х гг. В «Освобождении Толстого», написанном уже в 30-е годы,[195] Бунин выделяет существенную и для Марка Аврелия, и для Толстого мысль о смерти. Здесь же обнаруживается различие: для Марка Аврелия и Толстого медитация о смерти — рычаг рациональной этики, а не самоценное вчувствование, как получалось у Бунина, или еще разительнее у С. А. Андреевского,[196] который в «Книге о смерти» дал весьма чувственные описания усопших, преимущественно молодых, женщин.

12

Университетская наука оставляла равнодушными многих, кто узнавал ее в конце прошлого и начале нашего века — удивительно, если учесть, что это было время расцвета историко-филологического знания. Немало было специалистов по всеобщей истории и филологов-классиков, имевших европейский авторитет или право на него. Применительно к нашему вопросу нужно назвать преподававшего в Москве М. С. Корелина, в курсах которого позднеримская история трактовалась с общекультурной точки зрения.[197] В Петербургском университете продолжил свое классическое образование Д. С. Мережковский, описавший в стихах Капитолийского Марка Аврелия,[198] что оригинальнее сделал В. В. Розанов, сформулировавший свои впечатления так: «Как мудра книга Марка Аврелия, так незначительно его лицо, с глазами несколько навыкат, скромное, бессильное».[199] В основном к Ренану восхо-

---

[194] *Бунин И. А.* Собр. соч. М., 1966, т. 6, с. 205—206.

[195] *Бунин И. А.* Собр. соч. М., 1966, т. 9, с. 7—8.

[196] *Андреевский С. А.* Книга о смерти. Ревель, Берлин, 1922.

[197] *Корелин М. С.* Падение античного миросозерцания (культурный кризис в римской империи). СПб., 1901, изд. 2.

[198] Полн. собр. соч. Д. С. Мережковского. Изд. товарищества М. О. Вольф. СПб.; М., 1913, т. 15, с. 63—64 («Легенды и поэмы»).

[199] *Розанов В.* Итальянские впечатления. СПб., 1909, с. 108.

дит и Марк Аврелий «Вечных спутников»,[200] что было тогда же отмечено ученой критикой.[201]

Марка Аврелия привлекал для построения своей оптимистической, но тоже не очень веселой системы И. И. Мечников; штудировал Марка Аврелия В. И. Вернадский и многие будущие деятели культуры. Важно, что в это время, перекликаясь с концепцией «античность — семя» (Ф. Ф. Зелинский) появляется и становится обычным более зрелый, чем прежде, исторический подход к явлениям прошлого, которому не мешает, а способствует актуализация тех или иных сторон (воспринимаемых и точно и живо) явлений прошлого.

Перед лицом окрепшего историзма давно уже ощущалась потребность в более солидном историко-филологическом переводе Марка Аврелия, и в 1895 г. путеец П. Н. Краснов[202] издает новый перевод: «Марк Аврелий. К самому себе» (СПб.) — первый удостоившийся рецензии в специальном научном издании.[203] Автор рецензии (по-видимому, М. Георгиевский), сознательно обходя молчанием перевод Урусова, поздравляет публику с появлением первого русского перевода Марка Аврелия, благодаря которому мы-таки догнали персов. Рецензент умалчивает, надо думать не без лукавства, имя персидского переводчика.[204] Признавая заслугу смелости и почина, рецензент упрекает Краснова в несколько «формальном отношении к своей работе». При строгом отношении к делу это, пожалуй, справедливо, но следует отметить, что Краснов, не являясь филологом-профессионалом, а только знатоком древних языков и поклонником античности, не мог и не хотел заниматься филологическим дон-кихотством, зато дал энергичный, полный перевод с подлинника с сохранением нумерации и проч. В смысле переводческого искусства роковой была та оценка памятника, которую Краснов сформулировал в своем предисловии: «Главным считалось высказать свое искреннее сердечное чувство, а как и на каком языке — об этом не прилагали особенных забот». Это не соответствует истине, зато объясняет установку переводчика. Запись 6, 41 переведена, например: «Ты, слабый дух, обремененный трупом, как говаривал Эпиктет». В словах Эпиктета, как они приведены в подлиннике, ямбов нет.

В «Каталоге благодарностей» у Краснова Марк как бы любуется собой: «От моего деда, Вера, мое благонравие и кротость». В памятной нам записи 6, 13 говорится «что любовь лишь физиологический акт» с примечанием переводчика «В подлиннике подробнее». Краснов не старается воспроизвести сжатый ритм подлинника: в 3, 3 вместо «другие вши» у него «тоже вши, только другого рода». Игра слов, когда она очевидна, поясняется, как в 8, 57, приведением греческих слов в скобках, без попытки воспроизвести ее по-русски. Тем не менее текст Краснова

---

[200] *Мережковский Д. С.* Там же, 1911, т. 13.

[201] Филологическое обозрение, 1898, т. 14, кн. I (А. И. Малеин).

[202] См. статью о нем в Новом энц. сл. Пг., 1915, т. 23.

[203] Филологическое обозрение. 1896, т. 10, кн. 1, с. 29—30.

[204] Персидский перевод выполнил известный ориенталист И. фон Хаммер (1831).

хорошо читается и позволяет читателю получить первое ознакомление с памятником. Главный недостаток перевода состоит в том, что читателю книга представляется более общепонятным чтением, чем это есть на самом деле.

По свидетельству участников тогдашнего литературного движения восприятие мировых достижений мысли и слова было в России в эту пору очень мощным; то, что называли «русским духовным ренессансом», по-видимому, тесно переплеталось с этим культурным процессом. Применительно к интересующей нас теме можно упомянуть ознакомление русской публики с Уолтером Патером или Морисом Метерлинком, в творчестве которых интерес к Марку Аврелию занимал видное место.

Отрывки из романа Уолтера Патера «Марий Эпикуреец» появились у нас в превосходном переводе П. Муратова.[205] Отметим любопытную деталь: Марк Аврелий разочаровывает героя своим спокойствием в амфитеатре, то есть в том же самом месте, где за ним наблюдал Михайловский. Также и в отзыве Муратова об «упражненной, не природной радости стоиков» читатель настоящего очерка вспомнит Чаадаева. Книга Метерлинка «Мудрость и судьба» вскоре после своего появления была (по обыкновению дурно) переведена на русский язык одним из отцов русского декаданса Н. Минским.[206] Наиболее примечательная идея этой вещи — вера в счастье среди земных горестей, постоянно ищет себе опору в личности Марка Аврелия. И, хотя представление о страдании, порождающем великий свет в великих душах, окрашено, пожалуй, в несколько неантичные тона, однако признание возможного синтеза добра и силы (как мы наблюдали это у Кропоткина) представляется во всех отношениях отрадным. Марку Аврелию выпала честь послужить историческим примером осуществимости такого соединения.

Не будем упоминать здесь множество, обычно переводных, исторических романов и повестей для детей, затрагивающих эпоху Марка Аврелия. Эту традицию применительно к Марку Аврелию из людей, связанных с Россией, практиковал еще Игнат (Иннокентий) Аврелий Фесслер[207] (1756—1839), последние 30 лет жизни проведший в наших краях. Фесслер издал пространный исторический роман о Марке Аврелии. Освещение материала, во многом вымышленного, сугубо христианское. Мальчиком Марк Аврелий слышит о христианах, которые «не знают раздора, ссор и вражды»; к концу четырехтомного романа император в упоении слушает апологета Афинагора.

Мы видели, таким образом, что количество источников более или менее исторических сведений о жизни и писаниях Марка Аврелия стало почти необозримо. И в литературе видны свдетельства того, что общество этими источниками пользовалось. В. Г. Короленко, защищая редактора

[205] *Уолтер Патер.* Воображаемые портреты. Переводы и вступительная статья П. Муратова. Изд. 2, М., 1916, с. 151—247.

[206] *Метерлинк М.* Полн. собр. соч. в переводе Н. Минского и Л. Вилькиной под ред. Н. Минского, изд. 4, Пг., 1915, т. 2, с. 136—247.

[207] Marc-Aurel. Neue, durchaus verbesserte Ausgabe. Breslau, 1793, Bd 1—4. Von Dr. Fessler.

«Русского богатства» от гонений по поводу публикаций толстовских «Записок Федора Кузьмича», включает[208] в коллекцию усталых от жизни монархов и Марка Аврелия (ср. Размышления 8, 8; 5, 16; 6, 12; 5, 29).

13

Как знаток древних, Вячеслав Иванов не мог не держать Марка Аврелия в поле своего зрения; как очарованный римский житель, он не мог не подниматься на Капитолий: «На Капитолий крутой я всхожу: вот и конь Антонина».[209] Для нас интереснее всего то, что Иванов, привлеченный к работе Ф. Ф. Зелинским, перевел для задуманного в сабашниковской серии Марка Аврелия десяток стихотворных цитат, включенных в записи Марка Аврелия. Стихи, разумеется, звучат превосходно, но так как Иванов, как впрочем и позднейшие исследователи этого текста, не заметил, что Марк Аврелий выписывает только те стихотворные изречения, которые допускают стоическое перетолкование, так что перевод должен считаться здесь прежде всего с многозначностью важных для Марка Аврелия выражений или ходов мысли (см. наш перевод и комментарий к 10, 34; 11, 30; 7, 42 и др.), мы отказались от них в нашем издании.

Перевод В. Ивановым стихотворных цитат в «Размышлениях» подвел нас вплотную к «Памятникам мировой литературы» в издательстве М. В. Сабашникова.[210] Новый перевод выполнил С. М. Роговин, успевший уже к этому времени поработать над Юмом, Макиавелли и Спинозой; отдельной книжкой вышел этюд Роговина о Юме.[211] Этот, по-видимому, молодой и безусловно энергичный исследователь интересовался главным образом историей европейской политической и религиозной мысли. Тот факт, что С. А. Котляревский[212] дважды написал предисловия к переводам Роговина, а также известное сходство их интересов позволяет предположить, что Роговин был учеником Котляревского. Во вступительном очерке к сабашниковскому изданию (Марк Аврелий Антонин. Наедине с собой. Размышления. Перевод с греческого и примечания С. Роговина, вступительный очерк С. Котляревского. М., 1914) С. Котляревский ставит акцент на правовых формах римской государственной жизни, и это для него не случайно.

Перевод С. Роговина был встречен прохладной рецензией В. Я. Каплинского,[213] который, хоть и верно отметил некоторые недостатки этой работы, однако, нам думается, в целом несправедлив к переводчику. Роговин действительно допустил несколько промахов, которые у филолога-

---

[208] *Короленко В. Г.* Собр. соч. в 10-ти тт. М., 1955, т. 8, с. 351—365.
[209] *Иванов В.* Кормчие звезды. Книга лирики. СПб., 1901, с. 252.
[210] *Белов С. В.* Книгоиздательство Сабашниковых. М., 1974.
[211] *Роговин С.* Деизм и Давид Юм. М., 1908.
[212] О С. А. Котляревском см. Новый Энц. Сл., т. 22.
[213] Рецензия В. Каплинского помещена в «Гермесе» 1914, т. 15, с. 111—113.

классика были бы неожиданны. Тем не менее переводчик проявил основательное знание греческого языка; он первый, хоть и работал по одному изданию греческого текста, не уклонялся и от текстологических вопросов. Еще важнее то, что Роговин первым отказался от упрощающей легкости при истолковании мысли автора, в особенности при передаче достаточно сложной для непосвященных стоической терминологии, которую Марк усвоил смолоду и не имел причины самому себе разъяснять. Роговин первый из русских переводчиков Марка Аврелия стал, как он сам формулирует в кратком предисловии, стремиться к осмотрительности ввиду «Сциллы буквализма и Харибды свободного творчества». По своей историко-филологической, а также философской подготовке С. Роговин больше чем П. Краснов, не говоря уж об Л. Урусове, был подготовлен к исполнению взятой на себя задачи.

Другое дело, что солидная установка Роговина на достоверное воспроизведение по-русски памятника античной мысли незаметно отодвинула на задний план эстетические задачи, и в этом смысле перевод его местами слишком прозаичен; слишком рассудителен, слишком мало передает динамику сильного, при всей просвященной мягкости, характера. Вот несколько примеров свойственного переводу в целом несохранения речевого ритма подлинника. В записи 8, 37: «Что, сидит ли у могилы своего господина Панфия или Пергам?... Смешно» вместо «смешно» читаем: «Уже самый вопрос смешон». Вместо ядовитой краткости в записи 3, 3 перевод Роговина дает: «Демокрита заели паразиты, Сократа убили тоже своего рода паразиты». Граничащий с комическим пример многословной передачи формулы, состоящей из двух слов, был отмечен в конце записи 4, 26 уже рецензентом: νῆφε ἀνειμένος Роговин передал как «не предавайся излишеству в часы досуга».

Даже и то, что составляет сильную сторону труда Роговина — вдумчивое толкование философской стороны дела — нанесло ущерб достоинству слога, так как перевод испещрен новоевропейской философской терминологией, вносящей в текст непривлекательный и к тому же анахронистический элемент.

С этими ограничениями перевод С. Роговина, долго служивший читателю, может быть не только признан для своего времени, но и теперь.

Таким образом, если оставить в стороне те приблизительные подобия подобий, которые дал XVIII век в качестве первого приближения, то все три полных перевода памятника, появившиеся в эпоху расцвета нашего европеизма, являют известные, и притом различные, достоинства. Отрешаясь от присущих им недостатков, можно применительно к их достоинствам сказать, что Л. Урусов превосходит остальных нравственной настоятельностью, П. Краснов — деловой энергией, а Роговин — ученой добросовестностью.

В те годы, когда появился Марк Аврелий в сабашниковских «Памятниках», начинал свои занятия классической филологией в Петроградском университете А. Н. Егунов, который уже много лет спустя, после долгого опыта переводов Платона, обратился к Марку Аврелию. Рассматривая выполненный им перевод 1-й книги «Размышлений» и ряд отрывков из

других книг,[214] нельзя не чувствовать глубокого сожаления о том, что Егунову не случилось перевести памятник полностью, правда, по небольшому числу отрывков и 1-й книге, стоящей особняком во всем произведении, нельзя судить о том, каким образом переводчик подошел бы к трудному во всех отношениях вопросу о воспроизведении в переводе стоических терминов; переводчик наверное сознательно подобрал антологию записей так, чтобы воспроизводить не философскую систему, а черты личности Марка Аврелия. Зато в других отношениях даже этот фрагмент «Размышлений» в переводе А. Н. Егунова дает ясное представление о том, как воспринимал переводчик стиль автора и жанровые особенности памятника.

Нельзя не заметить при первом же взгляде, как искусно воспроизводит переводчик черты конспективного стиля, когда требуется изощренность, чтобы передать даже и случайную, но часто выразительную небрежность, недоговоренность, вообще словесную интимность. Вот примеры этих достижений в 1, 16: «От отца — кротость и непоколебимое терпение при тщательно взвешенных решениях. И отсутствие тщеславия при так называемых почестях. И трудолюбие, и выдержка. И внимательность к тем, кто вносит что-нибудь общеполезное. И неизменное воздаяние каждому по достоинству. И опытность в том, где нужно подтянуть, а где отпустить». На фоне такого перевода сразу выявляется упрощенность представления о литературности как бесстильной правильности. Отказ от этой безотрадной догмы рождает богатство словника и разнообразие синтаксиса, например, смелые, но безболезненные анаколуфы. Вот перевод еще одной записи (4, 3, конец): «Самыми убедительными доводами, которые всегда надо иметь в виду, пусть будут следующие два: первое — это то, что вещи не затрагивают души, они стоят вне ее, недвижно, а наши тягости происходят исключительно от нашего внутреннего представления. А второе — это то, что все видимое тобой так мгновенно меняется, что скоро его уже не будет. И скольких перемен ты и сам уже был свидетелем — постоянно думай об этом. Мир — изменение, жизнь — восприятие».

Таким образом, восполняя тот элемент, которого существенно недоставало во всей предыдущей традиции, этот перевод иллюстрирует в сущности удивительный факт органичности литературного процесса, убедительно рассмотренный самим А. Н. Егуновым на истории русских переводов Гомера.[215]

Итак, переводы тесно и притом двусторонним образом связаны с историей рецепции автора: переводы не являются столь пассивными, а рецепция столь активной, как мыслится в идеале. Характер интереса к автору и особенности культурного момента определяют, важна ли нравственная, как для Л. Урусова, философская, как для С. Роговина, или основная для А. Н. Егунова литературная сторона подлинника. Тем не

[214] См.: Поздняя греческая проза. М., 1960. Составление, вступительная статья и примечания С. Поляковой, с. 293—315.

[215] *Егунов А. Н.* Гомер в русских переводах XVIII—XIX вв. М.; Л., 1964.

менее фундаментальная самотождественность подлинника, постепенно раскрываемая как исследователями, так и переводчиками, может обеспечить некую кумуляцию опыта работы над памятником — разумеется, не с помощью арифметического сложения, а благодаря амальгамированию хотя бы части того, что достигнуто прежде. В настоящий момент самым существенным представляется попробовать дать точный в историко-филологическом отношении слепок памятника. Такая установка предполагает, в частности, недопустимость прояснения текста там, где он бывает неясен, и для тех, кто вчитывается в него в оригинале. Целью перевода оказывается точность, а ясность должна проистекать из знакомства с комментарием и другими приложениями, в которых собрана хотя бы часть того, что было известно компетентным современникам автора.

Ставшие теперь очевидными требования к переводу идут от своеобразного жанрового характера «Размышлений» с их колебаниями от записей, которые понятны вполне только автору, до афористических формул, от угадываемых взрывов чувства до послушного использования школьной стоической терминологии, от монотонного повторения все тех же рационалистических положений до страстных тонов цельного мироощущения. Перевод памятной книжки Марка Аврелия не должен, по-видимому, сглаживать эти резкие переходы, признаки минутного настроения, черты конспективности, которые иногда привлекают к нему больше, чем сознательные литературные усилия. Спецификой филологического подхода к жанру и стилю «Размышлений» является острота текстологических вопросов. Признаки конспективности тем реже воспроизводились переводчиками (у нас только А. Н. Егуновым), что их часто изгоняли из самого подлинника критики текста, применявшие к «Размышлениям» представления о правильности, взятые из произведений других жанров. Другое требование филологической точности в отношении к переводу — это сознательное воспроизведение в нем неясностей, допускающих по возможности тот же выбор толкований, который предлагается научным анализом оригинала. Характерный случай применения этой установки к «Размышлениям» сводится к воспроизведению стоического обыгрывания отдельных слов и чуть ли не всех стихотворных цитат, перевод которых таким образом не автономен, а должен допускать возможность стоического переосмысления.

Характер жанра и стиля записок Марка Аврелия выражается в синтаксисе, в ритме, в лексике. Синтаксис изобилует рискованными, но выразительными конструкциями: это брахилогии, эллипсы, замысловатый иногда порядок слов, не вполне законченные предложения, причем не всегда легко провести грань между выразительностью греческой речи, риторической выучкой автора и чертами индивидуальности, которые наметились невольно. Что касается лексики, то задачу адекватно передать стоические термины, рассыпанные в записях Марка Аврелия, ясно оценил С. Роговин. Другое дело, что в его переводе используется философская терминология нового времени, а это ведет к латинизмам, которые при воспроизведении греческого текста страшнее, чем крестоносцы в Константинополе. Кроме того, новая терминология слишком описательна,

чужда по стилю, анахронистична. Представляется, что лучше продолжить пересадку стоических понятий на славянскую почву, причем иногда приходится прибегать к помощи словообразования, а иногда вкладывать в старые слова новый смысл, что, пожалуй, естественно, если язык наш — живой. Воспроизведение терминологической системы, обзор которой дан в указателе терминов,[216] а также чувствительность стоиков к точности словоупотребления ставит перед переводом еще более громоздкую задачу — посильно применить тот же терминологический принцип для весьма широкого круга слов, так чтобы русские соответствия, полученные с помощью анализа важных для автора синонимических групп, встречались всегда там и только там, где они есть в подлиннике. Этот идеал, осуществимый лишь отчасти, можно назвать рекуррентностью;[217] последняя позволяет надежно отличать законное разнообразие от произвольного разнобоя, что весьма существенно для памятников мысли.

Важную роль в «Размышлениях», как это ощущали почти все переводчики, играет ритм, чередование нарочитой краткости и торжественных амплификаций. Кадансированная проза последних иногда напоминает гимн наподобие того, который находим посреди записи 3, 4 (после слов «благодаря чему такой человек» до «дано судьбой»). Воспроизведение особенностей каденции приходится иметь в виду постоянно; иногда она отмечена подобием рифмы, которую приходится воспроизводить независимо от того, как мы относимся к рифме в прозе. Иначе говоря, идеальный перевод представляется нам выполнением принципа: «смысл в смысл, и слог в слог».

Ряд особенностей языка оригинала, относящихся к общеязыковой ситуации, как колебания языка Марка Аврелия между койнэ и аттицизмом, естественно остается вне поля зрения переводчика: можно отразить в переводе ионизм πρήσσω (4, 24), появившийся в цитате из Демокрита, но вряд ли возможно и нужно передавать разнобой в употреблении, например, πράσσω и πράττω, хоть и похоже, что рукописи воспроизводят в основном картину словоупотребления автора. То же относится и к особенностям синтаксиса, где, скажем, инфинитивный оборот уступает место дополнительным придаточным предложениям, или к области стилистики, где для Марка Аврелия считаются примечательными хиаты.[218] Таким образом, даже в идеале передается не все, а то, что кажется литературно значимым — разумеется без упрощенного представления о литературности как школьной правильности.

---

[216] Ср. Предметный указатель М. Л. Гаспарова в кн.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.

[217] *Маковский М. М.* Теория лексической аттракции. М., 1971, с. 178 (термин применен к средневековой английской технике перевода).

[218] *Zilliacus H.* De elocutione Marci Aurelii imperatoris quaestiones syntacticae. Helsingforsiae, 1938.

14

К началу XX в. о Марке Аврелии много говорили, хотя и не слишком много думали, и неудивительно, что должен был произойти отказ от внешнего пиетета. Одна из возможностей — юмор и насмешка, не чуждые всякой полноценной культуре.[219] Не беремся судить, означал ли иронию псевдоним В. Брюсова, который подписывал свои рецензии в «Новом пути» анаграммой Аврелий.[220] Если некоторая монотонность записей, посвященных самоусовершенствованию, всегда чревата комическим, то в литературе «великого десятилетия» (1918—1928) к этой особенности «Размышлений» и к общим предпосылкам, толкающим юмористически относиться к культурным идолам, прибавилось ощущение разрыва с эпохой славословий в адрес «философа в порфире». Об этом свидетельствует хотя бы известная шутка И. Ильфа,[221] понравившаяся Маяковскому и возвращенная В. Катаевым ее автору.[222]

Лирически сочетая тоску с насмешкой, Константин Вагинов повествует в «Козлиной песне»[223] о том, как в Петрограде у Мариинской больницы на Литейном можно было увидеть самые неожиданные книги: «...почти лубочный недавний французский перевод[224] Марка Аврелия был переплетен в роскошный пергамент, тисненый золотом... Нет ли у Вас „Утешения философии" Боэция?... Боэция не оказалось». В более свирепых «Трудах и днях Свистонова» Вагинов так изображает собрание поклонников недавней старины: «Психачев сидел на президентском месте в сапогах со шпорами, с лентой через плечо и читал, толковал места, избранные из Библии, Сенеки, Эпиктета, Марка Аврелия и Конфуция... Братья, поговорим об усовершенствовании наших духовных способностей. Устремим наши усилия на это. Разовьем силу наших мыслей. Я убежден, что скоро мы сможем передвигать предметы на расстоянии».[225] Певцу «Козлиной песни» удалось подытожить здесь многое.

В «Золотом теленке» И. Ильфа и Е. Петрова Марк Аврелий входит в золотой запас эмблем старого режима, которым обаятельно распоряжается Остап в целях своей обоюдоострой иронии.[226] Более жестко то же пристрастие старой культуры к образу римского императора ретроспек-

---

[219] Так, в начале 20-х годов у Хаксли Марк Аврелий среди прочих светочей человечества украшает отборную библиотеку в отхожем месте (*Huxley A.* Crome Yellow. A novel. Moscow, 1979, p. 96—97).

[220] См.: Библиография В. Я. Брюсова. 1884—1973. Составила К. Д. Муратова. Ереван, 1976, с. 398.

[221] Литературные шушу(т)ки и литературные секреты. Изд. Ленинградского театра Дома писателей. На правах рукописи. М., 1928, с. 7.

[222] *Катаев В.* Святой колодец. Трава забвения. М., 1969, с. 271.

[223] *Вагинов К.* Козлиная песня. Л., 1928, с. 24.

[224] Мы догадываемся, что Вагинов имеет в виду редкое (и оставшееся нам недоступным) издание: Pensées de Marc—Aurèle. Ornements gravés sur bois, par Alfred Latour. Paris, 1924.

[225] *Вагинов К.* Труды и дни Свистонова. Л., 1929, с. 107—108.

[226] *Ильф И., Петров Е.* 12 стульев. М., 1948, с. 352.

тивно представлено у Горького в «Жизни Клима Самгина».[227] Любопытно, что были и такие, кто ощущал новое как простое продолжение старого в благоприятном количественном выражении. Так, И. Кремнев высказывал мысль, что впредь жизнью «Герода Аттика, Марка Аврелия, Василия Голицина» будут жить уже не единицы и не десятки тысяч, а миллионы.[228]

Другая возможность обновления состояла в большем проникновении в индивидуально-историческое, в более живом освоении текста «Размышлений». Пример такого отношения дает М. Цветаева, которая использовала интонации первой книги Марка Аврелия то как композиционный прием,[229] то как парадигму благодарного чувства.[230]

Наконец, третий выход состоял в демифологизации Марка Аврелия — в рассмотрении его как обычного исторического лица и, так сказать, простого римского императора. Наверное именно этот подход сказался в том, что имя Марка Аврелия исчезло из литературных энциклопедий, хотя и рассматривается постоянно в справочниках общих или исторических. Следует признать, что склонность давать ему не слишком высокую оценку в некотором смысле уравновешивает то легковесное уважение, которое причиталось Марку Аврелию в прошлом.

* * *

Итак, в отношении перевода «Размышлений» мы наблюдали медленное, но поступательное движение. Образ легендарного философа-венценосца стал известен очень широко, как показывает даже заведомо неполный обзор. Интересно отметить изобилие обобщенных символических значений, связанных с фигурой Марка Аврелия: он стал символом царственного искателя истины, эмблемой сознающего свои несовершенства идеального монарха, парадигмой человеческой бесприютности в любом уделе. Важно, пожалуй, и то, что монаршее стремление к самоусовершенствованию как бы само собой подразумевало право подданных на известную духовную автономность. В личности Марка Аврелия, соединившей монарха, стоика и писателя, первому лицу вольно или невольно, придавалось у нас определяющее значение — не случайно расцвет интересующей нас традиции приходится на эпоху европеизированных русских самодержцев. Другое дело, что по характерной чувствительности ко всему неблагополучному у нас проницательно были усмотрены и даже использованы в идейной борьбе некоторые ноты разлада в этой сложной личности и судьбе.

---

[227] *Горький М.* Полн. собр. соч. Художественные произведения в 25-ти тт. М., 1975, т. 24, с. 340.

[228] *Кремнев И. (А. В. Чаянов).* Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии. М., 1920.

[229] *Цветаева М.* Соч. М., 1980, т. 2, с. 153.

[230] Письма М. Цветаевой. — Новый мир, 1969, № 4, с. 202 (Письмо Л. О. Пастернаку).

Послужив в России для выявления важных идеологических узлов, значительных культурных идей и влиятельных образов, распространившись таким образом вширь и как бы ввысь, Марк Аврелий и его «Размышления» не стали, однако, предметом, в который входили бы глубоко ради достоверного исторического знания. Тревога мысли у Марка Аврелия занимала нас больше, чем сами его мысли. Характерно, что ни разу не возникла потребность издать подлинник, не говоря уж о комментированном издании, каких немало было на Западе. Влияние «Размышлений» Марка Аврелия на европейские литературы не описано именно в связи с его необозримостью. В этом убеждает не столько беглый очерк польской традиции,[231] сколько монография, в которой освещено место стоицизма в европейской мысли XVI в.,[232] когда сторонники католицизма, Реформации и различных гуманистических толков яростно и просвещенно обсуждали такие вопросы, как стоический пантеизм, концепция равенства погрешений, идеал нестрастия, отношение Промысла и свободы, Промысла и зла и т. д. У нас тоже стоицизм рассматривался прежде всего в сопоставлении с христианством, причем Марк Аврелий превращался в попутчика не совсем ортодоксальных форм последнего. Однако идеологизация восприятия и здесь, как в политической сфере, независимо от оценки превращала Марка Аврелия скорее в знамя, чем в предмет самостоятельного и неспешного интереса. С другой стороны слишком непосредственное прочтение мыслей римского императора неподготовленным читателем также проходило мимо существа их: например, Марк Аврелий ужаснулся бы, если бы узнал, что записью 6, 13 утешают себя постоянно недоедающие люди.

Таким образом и страстный интерес прежних русских читателей к судьбам своей культуры и вообще живость чувства могут быть отлично восполнены готовностью ознакомиться обстоятельнее со стоической системой мысли, а также с историческими и литературными подробностями, характеризующими памятник. Перипетии рецепции Марка Аврелия в России некоторым образом подводят к такому чтению «Размышлений», когда интересно знание деталей. Тщательное рассмотрение и по возможности непредвзятое сопоставление идей и понятий позволяет яснее видеть и древность, и современность, чувствовать своеобразие культур и усматривать общее в них, сохраняя или восстанавливая при этом единое мерило человеческих ценностей. Ясно же сказал Гераклит (Diels B 89): «У бодрствующих один, общий мир, а спящие отворачиваются каждый в свой собственный».

---

[231] *Kowalska A.* Marek Aureliusz i jego «Rozmyślania» w literaturze polskiej. Łódź 1947, s. 3—24.

[232] *Zanta L.* La renaissance du Stoicisme au XVI siècle. Paris, 1914.





ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИЙ КОММЕНТАРИЙ

При составлении примечаний учитывались и использовались комментарии и примечания к «Размышлениям» в изданиях Гатакера (Th. Gataker, Cambridge, 1652, с лат. пер.), Леопольда (H. I. Leopold, Oxford, 1908), Хейнза (C. R. Haines, London, 1961[5], с англ. пер.), Фаркерсона (A. S. L. Farquharson, Oxford, 1944, с англ. пер.), Тайлера (W. Theiler, Zürich, 1974[2], с нем. пер.) и Дальфена (J. Dalfen, Leipzig, 1979), а также в переводах С. Роговина (Москва, 1914), Куа-Фурнье (A. Couat-P. Fournier, Bordeaux, 1904) и Капелле (W. Capelle, Stuttgart, 1941[3]); исследование: *Dalfen J.* Formgeschichtliche Untersuchungen zu den Selbstbetrachtungen Marc Aurels. Diss. München, 1967; источники по стоицизму: *SVF* — Stoicorum Veterum Fragmenta / Coll. J. v. Arnim. Leipzig, 1921—1924, v. 1—4, — v. 4: Indices / Ed. M. Adler (первая цифра обозначает том, вторая — фрагмент); Panaetii Rhodii fragmenta / Coll. M. van Straaten. Leiden, 1962[2]; *Poseidonius.* The fragments / Ed. L. Edelstein, I. G. Kidd. Cambridge, 1972, v. 1; *Seneca.* Opera. Leipzig, 1907—1923, v. 1—3; C. Musonii Rufi Reliquiae / Ed. O Hense. Leipzig, 1905; Epicteti Dissertationes / Ed. H. Schenkl. Leipzig, 1894; *Hierokles* / Ed. H. v. Arnim, Berliner Klassikertexte, 1906, 4; см. также в русск. переводах: *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979 (пер. М. Л. Гаспарова); *Секст Эмпирик.* Соч., М., 1975—1976, т. 1, 2 (пер. М. В. Брюлловой-Шаскольской и А. Ф. Лосева); *Сенека.* Нравственные письма к Луцилию. М., 1977 (пер. С. А. Ошерова); *Цицерон.* 1) Диалоги. О государстве. О законах. М., 1966 (пер. В. О. Горенштейна); 2) О старости. О дружбе. Об обязанностях. М., 1974 (пер. В. О. Горенштейна); 3) Тускуланские беседы. — В кн.: Цицерон. Избр. соч., М., 1975 (в пер. М. Л. Гаспарова, там же и «О старости» в пер. В. О. Горенштейна, и «О дружбе» в пер. Г. С. Кнабе); *Эпиктет.* Беседы (в пер. Г. А. Тароняна). — ВДИ, 2, 1975 — 2, 1976; *SHA* — Scriptores Historiae Augustae — русск. пер. в ВДИ 1957 1 — 1960, 2, биография Марка Аврелия — ВДИ, 1957, 2, (пер. С. П. Кондратьева).

Ссылки на «Размышления» даются без указания автора и сочинения, первая цифра обозначает книгу, вторая — запись.

Заглавие «Размышления» традиционно-условное. Встречающиеся в некоторых списках названия τὰ εἰς ἑαυτόν и τὰ καθ' αὑτόν можно интерпретировать как «к самому себе», «для самого себя»; ср. *Диоген Лаэртский*, 1, 61 о «наставлениях самому себе», написанных Солоном; *Юлиан*, Речи, 8 — «Утешение к самому себе»; *Григорий Назианзин*, «Против ариан и к самому себе» — Patrologia Graeca, v. 36, p. 216. К обоим выражениям есть параллели в тексте: «уединиться в себе . . . у себя в душе» (4, 3), «уйди поскорее в себя» (6, 11; ср. 7, 28), «к самому же себе обращайся» (9, 42); «про себя скажет» (10, 36), «не думать и не помышлять (про себя)» (12, 4). Возможно, что трудность выбора повлияла на старую французскую традицию, объединявшую оба ва-

рианта: de soi à soi-même, что, разумеется, означает «о себе и для себя», а не «от себя к себе», как это было передано в некоторых старых русских переводах.

В схолиях к Лукиану (Р. 189, 207 Rabe) сочинение Марка Аврелия называется «Этика» и «Этика для самого себя», а в словаре Суда (s. v. Μάρκος) — τοῦ ἰδίου βίου ἀγωγή (διαγωγή dett.). Если понять последнее не в смысле «образа» или даже «истории своей жизни» (отсюда пошла, кажется, французская традиция называть книгу «Жизнь Марка Аврелия»), а как «руководство», то это слово характеризует записи Марка Аврелия с функциональной стороны так же метко, как с формальной стороны слово ὑπομνηματια (3, 14) — уменьшительная форма от ὑπομνήματα «commentarii» — «записки», «заметки», «записи». Именно «Записями Марка Аврелия» назвали бы его книгу и мы, если бы не сочли предпочтительным держаться в этом пункте наиболее распространенной традиции.

ПЕРВАЯ КНИГА

1. [1] Марк Анний *Вер* (ум. 138), дед с отцовской стороны, был префектом Рима и трижды консулом. После смерти сына усыновил Марка Аврелия, которого тогда по имени и родовому имени звали Марк Анний, а первоначальное фамильное имя по прадеду Катилию Северу при этом усыновлении сменилось фамильным именем Вер. «От. . .» не подразумевает «у меня», т. е. Марк Аврелий не приписывает названные свойства себе, а указывает на образец.

2. [1] Анний Вер (ум. 128/136), отец Марка Аврелия, был претором. Его сестра Анния Фаустина была женой императора Антонина Пия.

3. [1] Домиция Луцилла (ум. 155/161). К характеристике ср. *Демокрит*, фр. B62 Diels (603 Лурье): «Добро не в том, чтобы не делать несправедливости, а в том, чтобы даже не желать этого» (пер. С. Я. Лурье).

4. [1] Катилий Север, прадед с материнской стороны, был префектом Рима и дважды консулом.

[2] См. следующие записи и *SHA*, 4, 2, 2 сл. В зажиточных семьях считали, что обучение в школах портит нравы детей, см. *Плиний Младший*, Письма, 3, 3, 3; *Квинтилиан*, О воспитании оратора, 1, 2, 2 сл.

5. [1] Имя неизвестно, ср. *SHA*, 3, 10, 5.

[2] По цвету одежды возниц на конских ристалищах назывались и их приверженцы— зрители, образовавшие цирковые партии.

[3] Среди зрителей гладиаторских игр были партии симпатизирующих носителям больших прямоугольных щитов — лат. scutum, которыми были вооружены мирмиллоны и самниты, и маленьких круглых щитов — parma, которые были у фракийцев.

[4] Ср. *Демокрит*, фр. B 80, B 3 Diels (648, 737 Лурье); определение справедливости у *Платона*, Государство, 4, 433a; ср. Хармид, 161 b; Горгий, 526 bc; Хрисипп у *Плутарха*, О противоречиях стоиков, 20, 1043 a.

[5] Ср. *SHA*, 4, 11, 1; о Траяне *Дион Кассий*, Римская история, 68, 6, 4; об Антонине Пии, 1, 16.

6. [1] *Диогнет* отождествляется с Диогенетом, который по *SHA*, 4, 4, 9 был учителем живописи. Сохранилось письмо христианского апологета к некоему Диогнету (датируемое, возможно, II в.), в котором (§ 8) также встречаются, но уже применительно к нехристианским философам, слова «колдовство» и «кудесники». Однако у нехристиан такие понятия связывались не обязательно с христианами, а с любыми формами суеверия. Поэтому достаточных оснований считать, что в этой записи имеются в виду именно христиане, пожалуй, нет.

[2] Выкармливание и выучивание перепелов для боя было распространенным занятием, в особенности среди молодежи, уже в V в до н. э. в Греции.

[3] *Бакхий* — усыновленный ученик философа-платоника Гайя; *Тандасид* и *Маркиан* — лица неизвестные.

[4] Ср. *SHA*, 4, 2, 6.

7. [1] Квинт Юний *Рустик*, последователь стоической философии, учитель, друг и советник Марка Аврелия. Дважды консул, префект Рима (163—168), приговорил к смерти христианского философа Юстина Мученика, автора апологий, из которых первая адресована Адриану, вторая Марку Аврелию.

[2] См. прим. 1 к 3, 13.

[3] Об отношениях между философией и риторикой и о течении второй софистики см.: *Аверинцев С. С.* Плутарх и античная биография. М., 1973, с. 93 сл. Отметим, что отказ от риторики как главной цели и требование простоты в мыслях (ср. 3, 5) на деле не означают отказа от риторических средств, о чем свидетельствуют многие записи «Размышлений», притом не столько словесной изысканностью и вычурностью, которые им также не чужды, сколько изящной лаконичностью, «небрежной чеканностью» (ср. указ. соч., с. 99—100, 112).

[4] *Синуесса* — город в Лации на границе с Кампанией.

[5] *Эпиктет* (ок. 50—125/130) — философ-стоик. Раб из Фригии, стал вольноотпущенником. После изгнания из Рима философов в 94 г. поселился в Никополе в Эпире, где основал свою школу. Сам ничего не писал, сохранились четыре книги его бесед (диатрибы), записанных его учеником Аррианом, и «Руководство» — краткое изложение его поучений. Под «записями», возможно, имеются в виду «Диатрибы», записанные Аррианом, или же какие-нибудь другие записи (Рустика самого?) бесед или лекций Эпиктета.

8. [1] *Аполлоний* Халкедонский — философ-стоик, по приглашению императора Антонина Пия приехал в Рим и стал учителем Марка Аврелия и Луция Вера (см. прим. 3 к 1, 17). *Лукиан*, Демонакт, 31 выставляет его в невыгодном свете; ср. *SHA*, 3, 10, 4.

[2] Др.-греч. ἀεὶ ὅμοιον. Идеал, который у стоика связывается с понятием ὁμολογία 'согласие', означающим постоянную соразмерность, внутреннюю согласованность душевного склада и всей жизни; ср. 1.16; 11.21; *Цицерон*, О пределах добра и зла, 3, 21 (*SVF*, 3, 188); Об обязанностях, 1, 90; Тускуланские беседы, 3, 31; *Сенека*, Письма, 104, 28; *Эпиктет*, 3, 15, 16; *Элиан*, Пестрые рассказы, 9, 7; о Марке Аврелии самом: *Дион Кассий*, Римская история, 71,34, 5; *SHA*, 4, 16, 5; Флавий Филострат пишет об «обдуманности слова и устойчивости нрава» Марка Аврелия (Dial., v. 2, p. 258 Kayser).

[3] Не мнимые услуги, а те, которые признаются настоящими в повседневном обиходе, хотя с философской точки зрения являются *безразличным* (прим. 8 к 2, 11).

9. [1] *Секст* из Херонеи — философ-платоник, племянник Плутарха. Его Марк Аврелий посещал и тогда, когда был уже императором; см. *Дион Кассий*, Римская история, 71, 1, 2; *Флавий Филострат*, Жизнеописания софистов, 2, 1, 9; *Фемистий*, Речи, 11, 145 b.

[2] Др.-греч. κατὰ φύσιν ζῆν. Так стоики определяли *назначение* (τέλος 'конец', 'цель'), т. е. конечную цель жизни, счастье, которое рассматривалось не как внешняя цель (σκοπός), а как образ жизни — постоянно добродетельная жизнь «жизнь, согласная с добродетелью» (*Диоген Лаэртский*, 7, 87). В космическом плане «назначение» означает поддержание разумного миропорядка.

По определению основоположника стоицизма Зенона Китийского (ок. 336/2 — 264/2) конечная цель — жить согласованно. При этом, по-видимому, обыграно др.-греч. ὁμολογουμένως — по значению 'согласованно'; по форме 'со-разумно', и назначение понимается как жизнь, согласованная с разумом (λόγος). Клеанф (руководил школой стоиков 262—232/1) дополнил эту формулировку, считая назначением «жизнь, согласованную с природой» (ὁμολογουμένως τῇ φύσει), а третий архонт школы Хрисипп (281/77 — 208/4) объяснял, что под природой следует иметь в виду как общую, так и собственно человеческую природу, и так как наша природа является лишь частью целого, то жить согласно с природой означает то же самое, что «жить по опыту всего происходящего в природе». Все, что с человеком происходит независимо от его воли, происходит в согласии с разумно и целесообразно устроенным мировым целым, а следовательно, в сообразии с природой, или устроением (κατασκευή) и всякой ее части, даже если этой части, например человеку, кажется, что происходящее с ним — против его природы (бедность, болезнь, смерть). Полностью от воли самого человека зависит все то, от чего зависит и счастье человека: этический характер его деятельности, отношения к миру и к людям, его взгляды и оценки. На это указывает различение *природы целого* и *природы собственной*, а также частое у Марка Аврелия требование сносить то, что приносит природа общая, и поступать сообразно природе собственной, см. 2, 9; 3, 6; 5, 3; 5, 10; 5, 25; 5. 27; 6, 58; 7, 55; 12, 32 с прим.; ср. формулы назначения Панэтия и Посидония в прим. 3 к 6, 16; 2 к 5, 27; 6 к 5, 8. См. *Диоген Лаэртский*, 7, 87 сл.; *Плутарх*, О противоречиях стоиков, 34, 1048 а сл. (*SVF*, 2, 937); *Сенека*, Письма, 74, 20; *Эпиктет*, 2, 6, 9 сл.; 2, 10, 3 сл.

К понятию природа (φύσις) см.: *Рожанский И. Д.* Развитие естествознания в эпоху

античности. М., 1979, с. 65—114, в особенности с. 94 сл.; *Simon H. u. M.* Die alte Stoa und ihr Naturbegriff. Berlin, 1956; *Edelstein* L. The meaning of stoicism. Cambridge (Mass.), 1966, p. 19—44. Мир (κόσμος) стоиков можно рассматривать как организм, как тело с имманентной ему структурой, являющейся одновременно и программой его развития. Программа сама себя осуществляет, а цель и смысл находятся в самом развитии. «Природа» — это одновременно и существующая данность, и внутреннее, целесообразное и целенаправленное устроение. «Общая природа» является самопорождающей внутренней силой мира, она отождествляется с *общим разумом* как *законом природы*, *промыслом* и *судьбой*, которые в разных аспектах выражают одно и то же — действие бога-разума, или Зевса. Телесно природа как действующая сила в начале космогонического цикла представляется «творческим огнем», порождающим все существующее, в виде разумного огненного дыхания проницающим тело мира и объединяющим весь мир в единое целое. Богом поэтому считается весь мир, или же говорится (с более дуалистическим различением в едином телесном мире активного и пассивного начала) о боге-дыхании как о душе мира и о мире как о теле бога. В человеческой душе определяющей считается разумность: душа человеческая — часть божественной разумной души. Таким образом человек причастен к всеобщему разуму и имеет задатки к добродетели (прим. 1 к 3, 6). Жить по своей природе означает стремиться к добродетели, которая достигается таким усовершенствованием человеческого разума, при котором он становится тождественным с разумом природы, с объективным природным законом, а жизнь человека вследствие этого становится согласной как с собственной истинной и идеальной природой, так и с природой всеобщей. Это и есть достижение назначения, которое приводит с собой счастливую жизнь и к которому стремятся только ради него самого. При этом «усовершенствование разума» не следует понимать в узкоинтеллектуалистическом смысле, так как речь идет о совершенстве всей разумной души, всего душевного склада. Человек, достигший неизменно добродетельного душевного склада, есть стоический мудрец, который является так же редко как феникс (идеал тем не менее рассматривается как реально осуществимый) и все действия которого, даже если они с обычной точки зрения считаются поступками против природы, всегда правильны, так как исходят из полного знания, правильной этической мотивировки и внутренней невозможности поступать иначе. Возможно, что существовало различение *согласованной жизни*, рассматриваемой как идеал, и *жизни сообразно природе*, рассматриваемой как стремление к идеалу и связанной с нормативной и конвенциональной моралью: добрыми становятся творя добро и избирая то, что сообразно природе (см.: *Tsekourakis D.* Studies in the terminology of early stoic ethics. — Hermes, Einzelschriften, Hf 32, S. 35 f.). В период т. н. Средней Стои (II—I вв. до н. э., Панэтий, Посидоний) большее значение приобрела практическая этика, а идеал мудреца, вместе с подчеркиванием постоянства добродетели и невозможности потерять ее, ушел на задний план, многие детали тщательно разработанной этической системы утратили свое значение, в том числе и различение разбираемых нами формул назначения. Однако все это, вопреки частым утверждениям не означает ослабления так называемого стоического ригоризма, так как наивысшим и самодостаточным благом по-прежнему оставалась добродетель (см.: *Kidd I. G.* The relation of Stoic intermediates to the summum bonum with references to change in the Stoa. — Classical Quarterly, 1955, 49, p. 181—194).

[3] К термину ср. *Аристотель*, Никомахова этика, 2, 2, 1104 b 24; *Сенека*, Письма, 9, 1 сл.; *Диоген Лаэртский*, 7, 117, ср. 6, 2 и 15; Хрисипп у *Эпиктета*, 1, 4, 28 (*SVF*, 3,144). *Нестрастие* (ἀπάθεια), идеальное состояние души у стоиков, означает не бесчувствие, апатию, отсутствие эмоций, а неподверженность *страстям* (πάθος), неразумным движениям души, возникающим на основе неверных суждений. Главными страстями (см. определения в прим. 2 к 11, 12) по стоической классификации были *печаль* (λύπη), *страх* (φόβος), *вожделение* (ἐπιθυμία) и *наслаждение* (ἡδονή). Нестрастие одновременно означает наличие разумных эмоциональных состояний (εὐπάθεια), противопоставленных страстям: *радость* (χαρά), *осторожность* (εὐλάβεια) и *воля* (βούλησις); см.: *Диоген Лаэртский*, 7, 110 сл. *Гнев* (ὀργή) считался подвидом вожделения и определялся как вожделение наказать того, кто, по нашему мнению, незаслуженно обидел нас.

10. [1] *Александр* Котиейский — известный грамматик из Фригии, влиятельное лицо при дворе императора. Обучал Марка Аврелия и Луция Вера греческому языку и литературе.

11. [1] Марк Корнелий *Фронтон* (ок. 100—170) — известный латинский ритор, учитель Марка Аврелия и Луция Вера. Сохранилась часть переписки его с Марком Аврелием (см.: *Стрельникова М. П.* Письма Фронтона. — Античная эпистолография. Очерки. М., 1967, с. 139—152).

[2] Ср. *Фронтон*, К Марку Цезарю, 3, 12 (p. 49 Naber; v. 1, p. 16 Haines); К Веру императору, 2, 7 (135 N.; 2.154 H.): Фронтон пишет, что за всю жизнь он меньше всего видел в Риме искреннюю теплоту (φιλοστοργία), для обозначения которой в латинском языке будто бы нет даже слова.

12. [1] *Александр* Платоник — возможно, тождествен с ритором из Селевкии в Киликии, который с 174 г. был секретарем императора.

[2] Ср. *Сенека*, Письма, 106, 1.

13. [1] Цинна *Катул* — по *SHA*, 4, 3, 2 философ-стоик.

[2] *Домиций* — возможно, что имеется в виду Гней Домиций Афр, римский политик и оратор I в. н. э., учитель Квинтилиана.

[3] *Афинодот* — известно, что учителем Фронтона был философ Афинодот. Возможно, что он был учеником Домиция.

14. [1] Родного брата у Марка Аврелия не было; брат по усыновлению Луций Вер, судя по жизнеописанию в *SHA*, 5, не заслужил хорошей характеристики. Большинство комментаторов считает, что речь идет о философе-перипатетике Клавдии Севере (см. *SHA*, 4, 3, 3), который, возможно, был отцом зятя Марка Аврелия. По предположению Тайлера слова «брата моего» являются вставкой в текст, так как вместо «Севера» (в тексте написание Σεουήρου, ср. 10, 31: Σευῆρον) ошибочно прочли «Вера» (Οὐήρου).

[2] *Трасея* Пет и его зять *Гельвидий* Приск — сенаторы, последователи стоицизма, находились в оппозиции к императору Нерону. Первый был в 66 г. приговорен к смерти и покончил самоубийством, второй был изгнан и впоследствии казнен Веспасианом; см.: *Тацит*, Анналы, 16, 21 сл.

[3] Марк Порций *Катон* Младший (ок. 98—46 до н. э.) — римский гос. деятель, активный республиканец, после разгрома помпеянцев покончил с собой.

[4] *Дион* из Сиракуз — ученик и друг Платона, боролся против сиракузского тирана Дионисия II; был убит в 356 г. до н. э. Плутарх в «Параллельных жизнеописаниях» сопоставляет его с Брутом. Поэтому менее вероятно, чтобы речь здесь шла о др.-греч. ораторе Дионе Хрисостоме (ок. 40—после 112), как считают некоторые комментаторы.

[5] Марк Юний *Брут* (85—42 до н. э.) — римский политический деятель, республиканец, один из убийц Юлия Цезаря, покончил с собой после поражения при Филиппах.

[6] Ср. оценку Марку Аврелию в *SHA*, 4, 12, 1: «К народу он обращался так, как это было принято в свободном государстве» (пер. С. П. Кондартьева); см. там же, 4, 6, 10; 4, 8, 1; *Дион Кассий*, Римская история, 71, 33, 2.

15. [1] Клавдий *Максим* — философ-стоик, возможно, тождествен с консулом в Африке ок. 157 г., перед которым защищался Апулей, см. Апология, 85.

[2] Др.-греч. τὸ κρατεῖν ἑαυτοῦ. См.: софист *Антифон*, фр. B 58, с другой стороны B 59 Diels; ср. *Платон*, Горгий, 491d и Государство, 430с сл.; Хрисипп у *Галена*, О мнениях Гиппократа и Платона, 4, 4, 24 и 4, 6, 41 De Lacy (с. 359, 388 Müller; *SVF*, 3, 476, 478): понимается как свобода от страстей. Как добродетель, владению собой соответствует воздержность, см. 8, 39.

[3] Др.-греч. εὐκρασία, собств. 'хорошее смешение'. Проводя аналогию между телом и душой, стоики считали здоровьем тела благоразмеренность (хорошую и соразмерную смесь) горячего, холодного, сухого и влажного в теле, здоровьем души — благоразмеренность основоположений (суждений, взглядов) в душе; см.: *Стобей*, Эклоги, 2, 62; *Цицерон*, Тускуланские беседы, 4, 13, 30 сл. (*SVF*, 3, 278, 279; ср. 471).

[4] Др.-греч. τὸ ἀθαύμαστον. По словам Страбона (География, 1, 3, 21) способность ничему не изумляться (ἀθαυμαστία) воспевают Демокрит и все другие философы, *Демокрит*, фр. A 168 Diels (744 Лурье); ср. Зенон Китийский у *Афинея*, Пир мудрецов, 6, 233 bc (*SVF*, 1,239); *Гораций*, Послания, 1, 6, 1—2; *Эпиктет*, 4, 5, 8, ср. 3, 24, 104; *Диоген Лаэртский*, 7, 123. Вполне очевидно, что эта способность, означающая отсутствие страха и душевное спокойствие в превратностях жизни, не исключает того изумления (τὸ θαυμάζειν), которое по словам Платона (Теэтет, 155d, ср. *Аристотель*, Метафизика, 1, 2, 982 b 11—20) является началом философии.

[5] Ср. 3,5; 7,12. Др.-греч. ἀδιάστροφος и διορθούμενος собств. 'неискривленный' и 'выпрямляемый', 'исправляемый'; выражают различие, аналогичное тому, которое су-

ществует между постоянно добродетельным душевным складом мудреца и изменчивыми состояниями негодного или продвигающегося, см. прим. 2 к 3, 1. Глагол διορθοῦν 'выпрямлять', 'исправлять' ассоциируется с термином «прямой (ὀρθός) разум» — совершенный разум мудреца, всегда согласованный с разумом природы (прим. 2 к 3.6); ср. *Сенека*, Письма, 50, 6; 71, 20; 76, 10 сл.; ср. также «исправлять . . . свой нрав» (1, 7), «исправить основоположение» (8, 47), «поправить» (4, 12; 8, 16).

16. [1] Имеется в виду Антонин Пий (86—161, император с 138 г.). В начале 138 г. он по указанию императора Адриана (ум. 10 VII 138 г.), которым был усыновлен сам, усыновил Марка Аврелия и Луция Вера. Ср. характеристику его в 6, 30 и биографию в *SHA*, 3. При усыновлении Марк Аврелий получил родовые имена Адриана и Антонина и его полным именем стало Марк Элий Аврелий Вер (ср. прим. 1 к 1, 1), а после смерти Антонина Пия — Марк Аврелий Антонин.

[2] Определение справедливости в стоической этике, см. *Стобей*, Эклоги, 2, 59; 2, 84 (*SVF*, 3, 262 и 125).

[3] В отличие от императора Адриана, см. 8, 7; *SHA*, 1, 4, 5 и 14, 5 сл.

[4] Др.-греч. αὐτάρκεια означает самостоятельность, независимость от чужого и умение довольствоваться своим. Так определил назначение человека софист *Гиппий*, фр. А 1 *Diels*, ср. *Ксенофонт*, Воспоминания о Сократе, 4, 7, 1. Выражая этический идеал, термин основывается на представлении о том, что счастье человека зависит не от внешних обстоятельств, а от состояния души, см. *Гекатей из Абдер*, фр. А 4, ср. *Демокрит*, В 4, 159, 170, 171 Diels (734, 776а, 777, 780 Лурье); *Аристотель*, Никомахова этика, 10, 7, 1177а 34. Стоики, как и киники, считали, что добродетель самодостаточна, т. е. ее одной достаточно для счастья, при этом, в отличие от киников, у стоиков это состояние внутренней свободы не является полным безразличием ко внешнему, а связано с признанием его относительной ценности или отсутствия таковой, см. *Диоген Лаэртский*, 6, 11; 7, 127, 129 и 105 сл.; *Сенека*, Письма, 9, 13 сл.

[5] Суеверие (δεισιδαιμονία) — неразумное в почитании богов, подвид страсти: страх перед богами и божествами; см. *Стобей*, Эклоги, 2, 92 (*SVF*, 3, 408); ср. *Феофраст*, Характеры, 16; *Сенека*, Письма, 123, 16.

[6] Колаклидэс (*Colaclidès P.* Un vers d'Euripide chez Marc Aurèle. — In: Revue de philologie, de littérature et d'histoire ancienne. Paris, 1981, t. LV, p. 245 sqq.) возводит описание черт демагога, не свойственных Антонину Пию, к стиху Еврипида («Гекуба», ст. 132), который и в самом деле мог играть некоторую роль в формулировке Марка Аврелия, если мы не предпочтем ограничиться предположением, что некоторое сходство выражений естественно при воспроизведении того же топоса в пределах единой культуры.

[7] «Ученый» (σχολαστικός) указывает на педантизм, на знания, оторванные от жизни.

[8] Ср. *SHA*, 3, 11, 3; *Дигесты*, 27, 1, 7. Упоминания о тех, кто притворяются философами, весьма часты, см., например, *Мусоний Руф*, p. 93 Hense; *Тацит*, История, 4, 1; Анналы, 16, 32; *Дион Кассий*, Римская история, 62, 26; *Ювенал*, Сатиры, 3, 116 сл.; *Лукиан*, например, Зевс трагический, 16; Икароменипп, 5; Любитель лжи; *Ульпиан*, Дигесты, 1, 1, 1. Особенно модной философия стала во время правления Марка Аврелия благодаря увлечению ей самого императора, см. *Дион Кассий*, 71, 35; *Лукиан*, Против неученых, 22; *SHA*, 4, 23, 9.

[9] Обычай изнеженных.

[10] *Лорий* — маленький городок в Этрурии на границе с Лацием, любимая резиденция Антонина Пия; *Ланувий* — город в Лации, место рождения Антонина; *Тускул* — город в Лации (ныне Фраскати). Понимание затруднено (как нередко случается в этом памятнике), кроме порчи текста, еще и тем, что Марк Аврелий всего лишь упоминает об известных ему событиях, а не описывает их подробно — он пишет для самого себя.

[11] По-видимому, выражение, бытовавшее в речевом обиходе.

[12] См. *Ксенофонт*, Воспоминания о Сократе, 1, 3, 14; *Платон*, Пир, 220а.

17. [1] В стоицизме традиционные боги объясняются аллегорико-этимологически как природные силы и проявления единого бога, Зевса-разума, см. *Диоген Лаэртский*, 7, 147; *Л. Анней Корнут* (стоик I в. н. э., учитель Персия Флакка), Очерк преданий греческой науки о богах. На практике этот философский взгляд не исключал политеистических религиозных представлений и традиционной религиозной практики, хотя стоические

идеи распространяются и на отношение к богам (ср. 9, 40; 5, 7). О религиозных взглядах и убеждениях Марка Аврелия см.: *Beaujeu F.* La religion romaine à l'apogée de l'empire. Paris, 1955, p. 331—368; *Bonhöffer A.* Die Ethik des Stoikers Epictet. Stuttgart, 1894, S. 236 f.

[2] Марк Анний Вер (см. 1, 1) и Публий Кальвизий Тулл, консул 109 г.

[3] Анния Корнифиция Фаустина, ум. ок. 160 г.

[4] Др.-греч. διάθεσις собств. 'расположение'. У стоиков, в противоположность аристотелевскому словоупотреблению, означает устойчивое состояние души, ее постоянные моральные и эмоциональные свойства в отличие от ἕξις — неустойчивое состояние или свойство.

[5] Луций Аврелий Вер (ум. 168/169), сын фаворита императора Адриана, был вместе с Марком Аврелием усыновлен Антонином Пием. В 161 г. Марк Аврелий назначил его своим соправителем и помолвил с ним свою дочь Аннию Луциллу (ок. 149—182; впоследствии устроила неудачное покушение на своего брата, императора Коммода, была изгнана на остров Капри и затем убита). Биография Вера в *SHA*, 5 (ср. 4, 4—6) подчеркивает порочность его нрава, но отмечает и его уважение к Марку (см. там же, 5, 8, 5, ср. 3, 7; 1, 5; 4, 3).

[6] Их известно 13, из них семеро умерли детьми. Единственным сыном, достигшим совершеннолетия, был Коммод (161—192), в 176—180 соправитель отца, с 180 г. император.

[7] Ок. 143 г. он написал Фронтону: «из меня что-нибудь выйдет, если ты этого пожелаешь» (*Фронтон*, К Марку Цезарю, 3, 17; 1, 106 Haines). Через несколько лет оставляя риторику и обращаясь к философии, Марк Аврелий объясняет: всякий раз, когда ему удается сколько-нибудь красноречиво говорить, он испытывает самодовольство, поэтому и избегает красноречия. Фронтон отвечает, что причиной является юношеский нрав и утомление от нудной работы, убеждает его в преимуществах красноречия и в его таланте, указывает на то, что если Марку удастся достичь успеха в усвоении мудрости Зенона и Клеанфа, он тем не менее против своей воли должен надеть пурпурную тогу императора — между тем правила философии и необходимая жизненная практика не всегда совпадают (см. *Фронтон*, О красноречии, 3, 4; 1, 10 сл.; 2, 74 и 62 сл. Н.).

[8] Ср. *SHA*, 4, 3, 5.

[9] О слабом здоровье Марка Аврелия см. *Дион Кассий*, Римская история, 71, 36, 1 сл. *Гален* (v. 14, p. 3 f. Kühn) рассказывает, что Марк Аврелий ежедневно принимал фериак — противоядие, которое считалось универсальным средством (благодаря подражанию императору фериак, как и философия, вошел в моду), а когда император в повседневных делах почувствовал себя вялым и сонливым, врач отнял у него маковый сок. Большую часть ночи император проводил без сна (рассказ относится ко времени военных действий против германцев в районе реки Истр). По некоторым предположениям Марк Аврелий болел хронической язвой желудка, см. *Dailly R.*, *Effenterre H. van.* Le cas Marc Aurèle, essai de psychosomatique historique. — Revue des Études Anciennes, 1954, 56, p. 347—365.

[10] По-видимому, рабы.

[11] Анния Фаустина младшая (ум. 176), дочь Антонина Пия и Аннии Фаустины старшей — сестры отца Марка Аврелия. Марк Аврелий женился на ней в 145 г. Биография в *SHA* представляет ее неверной женой, см. *SHA*, 4, 19, 1 сл., 23, 7 и 29, 1 сл.; 5, 10, 1 и 5; ср. *Секст Аврелий Виктор*, О Цезарях, 16, 2; *Дион Кассий*, 71, 34, 3, а также 71, 22, 3 и *SHA* 4, 24, 6; 6, 7, 1. Текст записи позволяет истолкование, по которому запись и, следовательно, первая книга в целом написана после смерти Фаустины, т. е. после 176 г. (εἶναι как infinitivus imperfecti, ср. Hrdt. 2, 120a и др.).

[12] Ср. Письмо Марка Аврелия — *Фронтон*, К Марку Цезарю, 3, 9 (p. 47 Naber; 1, 50 Haines). Вера в сновидения, в частности в сновидения, внушаемые богом врачебного искусства Асклепием, была весьма распространенной, особенно в поздней античности, см., например, «Священные речи» Элия Аристида. В сновидения, как и в предсказания, верили и стоики, см. *SVF*, 2, 1196—1206. Придворный врач Марка Аврелия Гален считал, что сновидения извещают не только о диагнозе болезни, но и о средствах ее лечения, см. *Гален*, v. 6, 832; 9, 4.

[13] *Кайета* — портовый город в Кампании, ныне Гаэта.

[14] Конец записи действительно, как считал Кроненберг (см. изд. Леопольда, 1908), похож на фрагмент стиха. Ср. цитата в конце записи 3, 5; 4, 3.

ВТОРАЯ КНИГА

[1] *Квады* — германское племя, жили к северу от среднего течения Дуная и по верховьям Эльбы и Одера. *Гран* — Грон, левый приток Дуная. Столкновения с квадами происходили в разные времена в течение Маркоманнской войны (166—180). Если предполагать, что 1-я книга написана после смерти жены императора в 176 г. (см. прим. 11 к 1, 17), то эту помету, как и помету между 2-й и 3-й книгой (обе пометы представлены только в традиции *T*) естественнее отнести не к предыдущей, а к последующей за ней книге и датировать ее ок. 171—172 гг., так как в Карнунте (см. помету в начале 3-й книги) Марк Аврелий, по-видимому, находился ок. 171—173 гг. В таком случае нынешняя 2-я книга была первоначально первой (и *α* в греческом тексте после названной выше пометы, т. е. цифра один, обозначает не 1-ю запись, а 1-ю книгу), а 1-я книга написана по крайней мере после написания 2-й и 3-й книги. Однако некоторые исследователи считают, что помета относится к предыдущей книге и нынешняя нумерация книг соответствует последовательности их написания. О различных датировках и гипотетических связях отдельных записей с конкретными событиями см.: *Schenkl H.* Zum ersten Buche des Selbstbetrachtungen. . . .— In: Wiener Studien 1912, 34, S. 82—96; *Breithaupt G.* De M. Aurelii Commentariis . . . Diss. Göttingen, 1913, S. 27 f.; *Haines C. R.* The composition and chronology of the Thoughts of Marcus Antoninus. — *JPh*, 1914, 33, p. 278—295; *Christ W. v.—Schmid W.—Stählin O.* Geschichte der griechischen Literatur. München, 1924[6], 2, 2, S. 830, Anm. 9; *Dalfen J.* Formgeschichtliche Untersuchungen zu den Selbstbetrachtungen Marc Aurels. München, 1967, S. 4 f.; *Brunt P. A.* Marcus Aurelius in his meditations. — *JRS*, 1974, 64, p. 18—19.

1. [1] Ср. аналогичное требование утреннего обращения к себе у *Сенеки*, О гневе, 2, 10, 7.

[2] Ср. *Сенека*, О гневе, 1, 14, 2; *Мусоний Руф*, фр. 10, p. 56 Hense; *Эпиктет*, 1, 26, 6. Отождествление добродетели со знанием не означает еще, что стоическая этика рационалистична. Как для Сократа (см., например, *Платон*, Протагор, 352b сл.), так и для стоиков знание подразумевает и волю, и стремление поступать в соответствии со знанием, внутреннюю невозможность поступать иначе; ср. 7, 63 с прим.

[3] Стоики, как и киники, считали единственным *благом*, *добром* (ἀγαθόν, bonum) и *злом* (κακόν, malum) нравственное добро и зло в человеке, отождествляя их соответственно с *прекрасным* (καλόν, honestum) и *постыдным*, *безобразным* (αἰσχρόν, turpe): этико-эстетический синкретизм характерен для соответствующих обозначений во многих языках. См.: *Диоген Лаэртский*, 6, 12; 7, 101 сл. («только прекрасное они считают благом»); *Сенека*, Письма, 118, 10.

[4] Разумную душу каждого человека стоики считали частью единой божественной души, см. *Диоген Лаэртский*, 7, 143 и 156; *Эпиктет*, 1, 9, 13 сл.; 1, 14, 16; 1, 25, 4.

[5] См. 2, 11; 4, 8; 7, 22; *Эпиктет*, 4, 12, 8; ср. *Платон*, Апология Сократа, 30 с сл.

[6] Сравнение гражданской общины с человеческим организмом вместе с призывами к согласию и сотрудничеству было распространено в греческой литературе начиная с последней трети V в. до н. э. У стоиков это сравнение относится ко всем людям как членам космополиса (прим. 2 к 2, 16). Ср. *Ксенофонт*, Воспоминания о Сократе, 2, 3, 18 сл.; 2, 4, 7 сл; *Платон*, Государство, 5, 462 с; 464 b; *Аристотель*, Политика, 1, 1253a 20 сл.; притча Менения Агриппы у *Тита Ливия*, 2, 32; *Цицерон*, Об обязанностях, 3, 5, 22; О пределах добра и зла, 3, 19, 63 (*SVF*, 3, 369); *Сенека*, О гневе, 2, 31, 7; Письма, 95, 52; *Эпиктет*, 2, 5, 24 сл.; 2, 10, 4 сл.

2. [1] Стоические термины. *Дыхание* (πνεῦμα), смесь творческого огня и воздуха, считалось стоиками богом, проницающим весь мир и являющим собой разумную душу мира. Таким же разумным дыханием является и человеческая душа. *Ведущее* (ἡγεμονικόν, ср. прим. 5 к 3, 16), или ведущая часть души (ср. 4, 1; 5, 26), находится в сердце и представляет собой центр всех пневматических течений, пронизывающих тело.

Хотя само по себе ведущее только потенциально идентично с объективно правильным разумом (см., например, 10, 24), как разумная часть души оно является центром всех психических процессов, объединяя в одно целое остальные части: пять органов чувств, орган речи, орган воспроизведения. Поэтому слово «душа» (ψυχή) часто употребляется синонимично со словом «ведущее». Ведущее, таким образом, является воспринимающим и руководящим органом человека как единого психофизиологического организма, представляя сознание как единое целое, оно не есть только разум — в нем рождаются как представления, так и устремления. Страсти и пороки считаются болезнями души в целом, возникающие на основе ложных суждений (признаний). Учение стоиков о единой разумной душе было изменено представителями так называемой Средней Стои. Панэтий (ок. 185—99) различал в душе разум и устремления, а Посидоний (ок. 135—51) под влиянием учения Платона противопоставлял разумной части (способности) души неразумные: вожделеющую и страстную (волевую) часть. Из теории Посидония следует вывод о наличии морального конфликта в душе, а также о том, что зло укоренено в природе человека. Однако у Марка Аврелия здесь и в некоторых других записях (например, 3, 6; 3, 16; 5, 33; 7, 16; 7, 55; 8, 56; 12, 3; 12, 14) мыслительная способность, *разум*, отделяется вообще от *души*, синонимом которой является у него слово «*дыхание*» (ср. аристотелевское различение ψυχή и νοῦς 'ум'). Вместе с тем это нестоическое субстанциальное отделение души от духовного начала еще не дает основания утверждать, что последнее представляется нетелесным (ср. прим. 3 к 2, 3 и 2 к 8, 54). Среди исследователей нет единогласия в объяснении этой классификации, существуют указания на возможность влияния на Марка Аврелия учения Ксенократа, учителей-платоников или перипатетиков; ссылки на другие аналогичные учения (см., например, *Плутарх*, О лике на диске Луны, 945а; *Климент Александрийский*, Строматы, 6, 135, 3 сл.), различные попытки доказать здесь влияние Посидония; предположение, что отделение разума от дыхания (души) является реакцией на учение пневматической медицинской школы. См.: *Stein L.* Die Psychologie der Stoa. Berlin, 1886, S. 200; *Bonhöffer A.* Epictet und die Stoa. Stuttgart, 1890, S. 31 f.; *Verbeke G.* L'évolution de la doctrine du pneuma du stoicisme à S. Augustin. Paris; Louvain, 1945, p. 165—171; *Reinhardt K.* — *RE*, XXII, 1 (Halbbd. 43) s. v. Poseidonios, p. 789; *Pohlenz M.* Die Stoa. Göttingen, 1964[3], 1, 343; 2, 168; *Neuenschwander H. R.* Marc Aurels Beziehungen zu Seneca und Poseidonios. Bern—Stuttgart, 1951, S. 51 f.; *Theiler W.* в изд.: *Marc Aurel.* Wege zu sich selbst. Zürich, 1974[2], S. 21, 308, 326, 328; *Erbse H.* Die Vorstellung von der Seele bei Marc Aurel — In: Festschrift für F. Zucker. Berlin, 1954, S. 127—152; *Rist J. M.* Stoic philosophy. Cambridge, 1969, p. 268—272.

[2] Ср. 2, 3; 3, 14; 4, 30; 8, 8; *Сенека*, Письма, 88, 38; 106, 12; *Эпиктет*, 4, 4, 4 и 33.

[3] Др.-греч. νευροσπαστεῖσθαι 'быть движимым с помощью ниток', часто употребляется в связи с марионетками, см. 7, 3; ср. этот же глагол в связи с устремлениями в 3, 16; 6, 16; 6, 28. См. впоследствии широко распространенный образ человека-игрушки, куклы богов, которого словно шнурами и нитями приводят в движение страсти и разум, *Платон*, Законы, 644d; 803с; ср. *Демокрит*, фр. В 158 Diels (511 Лурье).

[4] Др.-греч. νεῦρον, φλέβιον, ἀρτηρία в соответствии с учением *Галена*, см. v. 3, p. 45; v. 2, p. 14; v. 14, p. 697 Kühn.

[5] По широко распространенному в это время учению так называемой пневматической медицинской школы *дыхание* (πνεῦμα) в теле является носителем психосоматических функций и питается двояко: вдыханием воздуха и испарениями крови (ср. 5, 33; 6, 15). Клавдий Гален различал жизненное дыхание и психическое дыхание, первое располагалось в сердце, второе в мозгу. По стоикам душа определялась как прирожденное человеку дыхание (ср. 12, 3), которое поддерживается и питается испарениями крови, производимыми внутренней теплотой тела — теория, вероятно, заимствована из сицилийской медицинской школы, хотя стоики сами считали своим предшественником *Гераклита*, см. фр. А 15, В 12 Diels, ср. Клеанф о Зеноне и Гераклите у *Евсевия*, Приготовление к евангелию, 15, 20 (*Арий Дидим*, фр. 39 Dox. Gr. 470 Diels; *SVF*, 1, 141); *Гален*, О дыхании, 5 (4, 502 Kühn; *SVF*, 2, 783, ср. 781, 782). Возможно, что Марк Аврелий рассматривал ведущее, или разум, отдельно от дыхания именно потому, что последнее считалось носителем ощущений в теле, а в качестве души — носителем эмоций; ср. 3, 16; 4, 3: «гладкие и шероховатые движения дыхания», в 5, 26

и 10, 8 вместо «дыхания» — «плоти». См. *Verbeke G.* L'évolution de la doctrine du pneuma. . , 165 sq.; *Solmsen Fr.* Cleanthes or Posidonius? The basis of stoic physics. — In: Mededelingen der K. Nederlandse Akad., 1961, N. R. Deel 24 N 9.

[6] Марку Аврелию было в это время немногим более 50 лет.

3. [1] Ср. *Сенека*, Письма, 117, 19. *Случай* (τύχη) определялся как явление, причина которого неизвестна или недоступна человеку. *Промысел* (πρόνοια) как проявление разума — имманентной миру порождающей силы и вместе с тем закона природы — стоики отождествляли с *судьбой* (εἱμαρμένη), которая рассматривалась как последовательность событий (т е. то, что было, что есть и что будет) или как цепь совокупностей всех причин, «причинная цепь всего сущего», *Диоген Лаэртский*, 7, 149. Например, смерть входит в судьбу человека, она предопределена основной причиной — природой человека, и наступает при наличии непосредственной причины. *Необходимостью* (ἀνάγκη) называлось то, что уже произошло и необратимо. В позднем стоицизме, отчасти из-за недопонимания старых концепций, стали говорить о «неизбежности судьбы» или отождествляли судьбу и необходимость, см. 12, 14; *Сенека*, Естественнонаучные вопросы, 2, 36; *Цицерон*, О судьбе, 39 (*SVF*, 2, 974).

[2] Способ выражения Марка Аврелия предваряет язык неоплатоников, ср. 2, 4 («истечение»); 4, 33; 12, 2; 12, 26 (см.: *Theiler W.* Die Vorbereitung des Neuplatonismus. Berlin, 1930, S. 118; *Rist J. M.* Stoic philosophy. Cambridge, 1969, p. 270—272). Крылатое выражение Марк Аврелий модифицирует, добавляя *оттуда* (ἐκεῖθεν) — т. е. от общей природы и бога как мирового разума, который является первопричиной всего и в любой момент проявляет себя как всеобщая причина всего происходящего, т. е. как судьба, а также как справедливость, см. Хрисипп у *Плутарха*, О противоречиях у стоиков, 1035с (*SVF*, 3, 326); *Сенека*, Письма, 65, 12. Ср. 2, 17; 4, 33; 5, 8; 6, 36; 8, 23; 9, 39; *Эпиктет*, 4, 1, 155; 4, 3, 12. Из того же источника происходит и человеческий разум, см. 2, 4; 2, 17; 4, 4; 5, 27; *Эпиктет*, 1, 9, 13; 1, 25, 4; ср. *Диоген Лаэртский*, 7, 143: доказывается, что мир — существо одушевленное, так как человеческая душа — «кусочек *оттуда*». «Кусочек» (ἀπόσπασμα) теплого дыхания (так подчеркивается телесность души, см. там же, 7, 156 сл.), встречается и у Марка Аврелия, 5, 27, ср. *Эпиктет*, 1, 14, 6; 2, 8, 11. Правда, некоторые записи, в особенности 4, 4; 11, 20 и 12, 2, создают впечатление, будто духовное начало у Марка Аврелия мыслится нетелесным, тем более что термин «дыхание» (и часто синонимично с ним «душа») применяется в значении носителя только низшей психической деятельности. Однако вполне стоическими кроме «кусочка» являются еще, например, «ведущая . . . часть твоей души» (5, 26), «единодыхание» (6, 38), «единая разумная душа» (12, 30), взгляды на сущность смерти (прим. 5 к 5, 33); см. 8, 54 с прим. 2.

[3] Ср. 5, 8; 5, 22; 6, 45; 6, 54; 9, 39; 10, 6; 10, 33; *Платон*, Законы, 10, 903b сл. (там же и распространенное в религиозных контекстах σῴζειν 'спасать', 'сохранять' применительно к поддержанию целесообразного миропорядка); *Цицерон*, О природе богов, 2, 58 (*SVF*, 1, 172); *Плутарх*, О противоречиях стоиков, 1050b сл. (*SVF*, 2, 1176; 1181); *Сенека*, Письма, 74, 20. Мир (κόσμος) считался находящимся в бесконечной пустоте (ограниченный мир или *целое* и беспредельная пустота вместе составляют совокупность — «систему», называемую «все», τὸ πᾶν) одушевленным сферическим телом, разумным существом, интегрирующим все свои части в целесообразно устроенный самодостаточный (αὐτάρκης, см. Хрисипп у *Плутарха*, О противоречиях стоиков, 1052d; ср. *Платон*, Тимей, 33d; *Демокрит*, В 176 Diels, 33а Лурье) организм; ср. стоические определения мира и природы у *Диогена Лаэртского*, 7, 142 сл., 148.

[4] Т. е. огонь, воздух, вода и земля. Из этих первооснов возникает все существующее. Мир телесен, существуют только тела — качественно определенное вещество (нетелесными — абстракциями — считались время, место, пустота и 'сказательное', λεκτόν — значение слова или высказывания), однако в единой субстанции мира отвлеченно различаются два начала: деятельное, разум, т. е. бог (телесно представляется как неотделимое от вещества дыхание), и страдательное начало, бескачественное *естество* (οὐσία 'субстанция'), т. е. *вещество* (ὕλη, материя); см. *Диоген Лаэртский*, 7, 134—137; *Сенека*, Письма, 65, 2; ср. частое и более дуалистическое у Марка Аврелия деление на причинное и вещественное, например, 5, 13; 8, 11; 9, 25; 12, 29.

[5] Др.-греч. δόγματα; слово употребляется не только в смысле теоретических положений, но и мнений, суждений, взглядов, убеждений; ср. определение у *Секста Эмпирика*, Пирроновы положения, 1, 13: догма — всякое признание какой-либо вещи.

О роли основоположений см. 1, 9; 3, 13; 4, 3; 7, 2; 8, 1; 8, 14; 8, 47; 9, 29; *Сенека*, Письма, 94, 2 сл.; 95, 10 сл.; *Эпиктет*, 3, 9, 2 сл.; 3, 10, 1 сл.; 1, 11, 33; 2, 1, 21 (в пер. Г. А. Тароняна «мнения»).

4. [1] Т. е. ты уже другой, «уйдешь» здесь не в смысле смерти, а ухода от данного момента. Подчеркивается значение настоящего, которым нельзя воспользоваться потом.

5. [1] Ср. 2, 11; 7, 29; 7, 56; 7, 69; *Сенека*, Письма, 12, 8; 61, 1; 93, 6; 101, 7; *Мусоний Руф*, фр. 22, р. 119 Hense.

[2] Стоический термин, подчеркивающий объективное потенциальное свойство разума решать и избирать всегда правильно, в согласии с природой. Ср. определение страсти как чрезмерного устремления, неподчиняющегося решающему разуму, *Стобей*, Эклоги, 2, 88 (*SVF*, 3, 378).

[3] По стоическому определению счастье — благое течение жизни (εὔροια βίου), см. *Диоген Лаэртский*, 7, 88, ср. 2, 85; *Секст Эмпирик*, 11, 30. *Равным богу* сделает человека причастность к разуму и добродетель, ср. 10, 8 с платоновской формулой *уподобляться богу*, см. *Платон*, Теэтет, 176b; Государство, 10, 613а сл.; Тимей, 90d; Законы, 4, 716b сл.; *Аристотель*, Протрептик, фр. 10с Walzer; Никомахова этика, 10, 7, 1177b; *Сенека*, Письма, 31, 9; 48, 11; 73, 11; *Мусоний Руф*, фр. 17, р. 91 Hense; *Эпиктет*, 1, 12, 26; 2, 14, 42 сл.; затем часто у неоплатоников и у отцов церкви. В Древней Стое называли мудреца божественным или богом. Марк Аврелий сам назван «равным богам» в *SHA*, 4, 18, 4.

6. [1] См. 5, 3; 12, 4; ср. *Демокрит*, фр. В 264 Diels (604 Лурье): «Самого себя следует стыдиться ничуть не меньше, чем других людей, и не должно совершать дурной поступок, даже если никто об этом не узнает, все равно как если бы о нем узнали все люди. Больше всего надо стыдиться самого себя. . .» (пер. С. Я. Лурье); *Мусоний Руф*, фр. 30, р. 121 Hense; *Гален*, О страстях души, v. 1 р. 26 Kühn.

10. [1] Фр. 77 Wimmer; ср. *Аристотель*, Никомахова этика, 7, 7, 1149а; Большая этика, 2, 6, 1202b; *Цицерон*, Об обязанностях, 1, 27. *Феофраст* (ок. 372—287 до н. э.) после смерти Аристотеля возглавил школу перипатетиков.

[2] Взгляд, отличающийся от строго стоической точки зрения, откуда выражение «на обычный лад». Стоики считали все проступки равными (хотя наказания должны быть разными, т. к. число нарушенных «чисел надлежащего» — прим. 2 к 3, 1 — неодинаково), потому что любой из них равно является отклонением от верного пути (см. *Цицерон*, За Мурену, 61; Парадоксы стоиков, 3; *Гораций*, Сатиры, 1, 3, 96 сл.; *Диоген Лаэртский*, 7, 120; *Секст Эмпирик*, 7, 422). Все страсти — неразумные движения, т. е. анормальные, болезненные состояния разумной души, точнее — ее ведущей части, поэтому целью ставилось полное искоренение страстей, нестрастие (ἀπάθεια). Перипатетики считали страсти природными явлениями, положительными или отрицательными в зависимости от их умеренности, так что целью была умеренность в страстях (μετριοπάθεια), их подчинение разуму.

[3] Стоический термин: печаль определялась как неразумное душевное *сжатие* (συστολή), см. *Диоген Лаэртский*, 7, 111.

11. [1] О природе богов см., например, *Сенека*, Письма, 95, 49; ср. *Платон*, Теэтет, 176а; Государство, 613а. Зло, «настоящая беда» — только нравственное зло в самом человеке, ср. 2, 1; *Эпиктет*, 2, 5, 5.

[2] О тех, кто отрицали существование богов, см. *Секст Эмпирик*, 9, 50 сл.

[3] Точка зрения эпикурейцев, однако ср. уже *Платон*, Законы, 10, 888с, 899d сл.

[4] Ср., однако, *Сенека*, О благодеяниях, 2, 29; Письма, 58, 27; *Эпиктет*, 1, 1, 10 сл.: утверждение, что бог не мог сделать тело человека и его имущество свободными и неподвластными препятствиям.

[5] Довод эпикурейцев в пользу утверждения о невмешательстве богов; см. *Цицерон*, О предвидении, 2, 104; О природе богов, 3, 79; *Лукиан*, Зевс трагический, 19; ср. *Платон*, Законы, 899d сл.

[6] Здесь не как страсть, а как естественное природное ощущение.

[7] Как и в ряде других мест в «Размышлениях» (ср., например, 2, 12; 2, 17; 3, 1; 4, 42; 7, 3; 10, 1) гомеотелевты, т. е. созвучные по окончанию слова; здесь расставлены так, чтобы дать подобие строфической рифмовки a b a^1 b^1. Наполовину риторический, наполовину мнемонический прием (как и ритмизованная речь без рифмы), вырастая из риторики речи, ставится на службу выразительности и силы внушения, иногда в приподнятом стиле.

[8] Ср. 4, 39; 9, 1 конец; *Сенека*, Письма, 74, 10 сл. «Добро», «благо» — добродетель и все причастное к ней; «зло» — порок и все причастное к нему. «Не добро и не зло» — т. е. *безразличные* (ἀδιάφορα) или *средние вещи* (τὰ μέσα), которые не относятся ни к пороку, ни к добродетели, и сами по себе, следовательно, безразличны в отношении счастья. Однако пользование ими, находясь полностью во власти человека, небезразлично, ибо пользоваться ими можно как во благо, так и во зло. В безразличном различаются «предпочтительное» (например, здоровье, богатство) и «непредпочтительное» (напр., болезнь, бедность), Вещи предпочтительные соответствуют природе («по природе») и имеют *ценность* (ἀξία), т. е. могут принести некоторую пользу, содействующую жизни, которая согласна с природой. См. *Секст Эмпирик*, 11, 46 и 59 сл.; *Диоген Лаэртский*, 7, 102 сл.; *Эпиктет*, 2, 5, 6; 2, 9, 15; ср. Панэтий у *Цицерона*, Об обязанностях, 3, 13 (фр. 101 van Straaten): высшее благо, т. е. жизнь в согласии с природой, означает «быть всегда в согласии с добродетелью, а все остальное, что соответствует природе (является по природе), избирать только в том случае, если оно не противоречит добродетели».

12. [1] Ср. 8, 44. *Признание* (ὑπόληψις) в гносеологическом плане является согласием разума на какое-либо представление, признанием того, что представление постигательно, т. е. истинно (прим. 1 к 4, 22). Если согласие неуверенное или же постигательным признается ложное представление, то признание приведет к нетвердому или ложному знанию и представляет собой предположение или мнение. Признание во власти человека, ибо только от человека зависит, каким или чем считать кого-либо или что-либо. Целью является признавать, т. е. судить о ком-либо или чем-либо таким образом, чтобы суждения и мышление в целом соответствовали истинному положению вещей, т. е. природе; ср. 3, 9. Термин у Марка Аврелия в основном связан с ценностными суждениями, чаще всего с признанием или непризнанием чего-либо благом или злом. В данном месте «признания» означает то же, что и «мнения (о тебе)».

[2] Так как по неведению признает смерть злом и боится ее, как ребенок боится пугала, ошибочно считая его страшным; ср. 11, 23; *Сенека*, Письма, 24, 13; *Эпиктет*, 2, 1, 14 сл.

[3] См. 2, 2; 7, 25.

[4] Т. е. ведущее, ср. 5, 11. О взглядах на смерть см. прим. 5 к 5, 33.

13. [1] *Пиндар*, фр. 292 Snell, в другой связи цитируется *Платоном*, Теэтет, 173e; ср. *Гален*, Протрептик, 1 (v. I, p. 2 Kühn).

[2] Ср. 2, 17; 3, 3—7, 12, 16; 5, 10, 27; 7, 17; 8, 45; 10, 13; 12, 3. Гений передает др.-греч. δαίμων. Обозначение духа-покровителя, личного божества человека (лат. genius) связывалось не только с судьбой и нравом, но и с тем, что по происхождению и по ценности считалась лучшей и божественной в человеке — разумной душой или разумом. При связи этого «внутреннего божества» со способностью мыслить, с сознанием и самосознанием, оно в то же время представлялось как нечто внешнее и независимое от конкретного самосознания, поэтому некоторые контексты позволяют истолковать его и как (потенциальную) способность человека мыслить правильно (ср. «прямой разум», прим. 3 к 3. 6), как идеальное внутреннее «я», «чистое» состояние ведущей части души, или же как совесть (см. δαιμόνιον или «внутренний голос» Сократа, например, *Ксенофонт*, Воспоминания о Сократе, 1, 1, 2 сл; *Платон*, Апология Сократа, 31d; ср. *Эпиктет*, 3, 1, 19; 3, 22, 53). К истории представления о внутреннем божестве см., напр., *Ямвлих*, Жизнь Пифагора, 240; *Гераклит*, фр. B 119 Diels; *Диоген Аполлонийский*, A 19 Diels; *Демокрит*, B 171 Diels; (780 Лурье); *Эврипид*, фр. 1018 Nauck[2]; *Платон*, Тимей, 90a сл.; *Аристотель*, Протрептик, фр. 10c Walzer; Никомахова этика, 10, 7, 1177b; *Ксенократ*, фр. 81 Heinze; *Цицерон*, Об обязанностях, 3, 44; *Секст Эмпирик*, 1, 303: «Эмпедокл назвал себя богом потому, что он один, сохраняя ум чистым от зла и незамаранным, с помощью бога в нем самом постиг бога вовне». О стоической доктрине см. *Диоген Лаэртский*, 7, 88, ср. 119 и 151. *Посидоний*, фр. 187 Edelstein, Kidd (δαίμων внутри человека противопоставляется неразумной части души, см. прим. 2 к 5, 27); *Сенека*, Письма, 31, 11; 41, 2; 66, 12; 73, 16; 83, 1; 87, 21; *Эпиктет*, 1, 14, 12 сл.; 2, 8, 11 и 13 сл. См.: *Haussleiter F.* Deus internus. — *RLAC*. Stuttgart, 1957, v. 3, 794 f.; *Rist J. M.* Stoic philosophy. Cambridge, 1969, 256—272 (παρ' ἑκάστῳ δαίμονος — Diog. Laert. 7, 88 — интерпретируется как внешний дух-покровитель; формулировки Марка Аврелия восходят к Посидонию, который вслед за Платоном считал божеством νοῦς 'ум' в человеке); *Theiler W.* Marc

Aurel. . . 1974[2], 310 (к Посидонию восходит не только Марк Аврелий, но и Diog. Laert. 7, 88 и Sext. Emp. 1, 303).

[3] Ср. 7, 26; *Эпиктет*, 1, 18, 9; 1, 28, 9. В ортодоксальной стоической этике жалость считалась страстью, видом печали, см. *Диоген Лаэртский*, 7, 111; ср. *Цицерон*, За Мурену, 61 (*SVF*, 1, 214); 7, 43 с прим. 1.

[4] Часто встречающееся сравнение, см. *Сенека*, Письма, 94, 19; *Мусоний Руф*, фр. 8, 20, p. 34, 112 Hense; *Эпиктет*, 1, 11, 9; 1, 18, 6; 4, 1, 136.

14. [1] Ср. киренаик Аристипп (ок. 455—350 до н. э.) у *Элиана*, Пестрые рассказы, 14, 6; *Секст Эмпирик*, Пирроновы положения, 3, 142; *Сенека*, Естественнонаучные вопросы, 6, 32, 9 сл. «Утрачивается» относится к прожитому времени, которое у людей не равно, «терять» имеет в виду реально существующее время, т. е. настоящее.

[2] Ср. 6, 37; 7, 49; 9, 37; 10, 27; 11, 1; 12, 35; *Сенека*, Утешение к Марции, 25 сл.; Письма, 36, 10 сл.; *Лукреций*, 3, 945 сл. Об общих местах утешительной литературы в «Размышлениях» см.: *Dalfen J.* Formgeschichtliche Untersuchungen zu den Selbstbetrachtungen Marc Aurels. München, 1967, S. 161—203.

[3] Ср. *Лукреций*, О природе вещей, 3, 1090 сл.; по мнению Буреша (*Buresch K.* Consolationum a Graecis Romanisque scriptarum historia. Leipzig, 1886, 60 сл.) стихи Лукреция 3, 830—1094 написаны под влиянием утешительных сочинений Эпикура; ср. прим. 6 к 3, 3.

15. [1] Киник *Моним* (2-я пол. IV в. до н. э.) — ученик Диогена Синопского. К цитате см. *Диоген Лаэртский*, 6, 83 (*Менандр*, фр. 249 Kock, 215 Koerte — Thierfelder); *Секст Эмпирик*, 8, 5, ср. 7, 88. Скептически-релятивистское высказывание Монима, у которого *признание* (ὑπόληψις, прим. 1 к 2, 12) означает «предвзятое мнение, предположение», Марк Аврелий, по-видимому, принимает в духе «все зависит от признания», см. 3, 9; 4, 39 с прим. 2; 12, 22. Таким образом, изречение ограничивается аксиологической сферой и может быть поставлено на службу стоической идее — все, что обычно считают благами или злом, в действительности не таковы, поэтому наше душевное состояние зависит от признания или непризнания их таковыми; по природе существуют только нравственное благо и зло.

16. [1] Ср. 4, 29; 5, 8 конец; 8, 34; 11, 20.

[2] Ср. 3, 11; 4, 3; 4, 23; 6, 44; 12, 36; *Филон*, О сотворении мира, 143 (1.50 Wendland, *SVF*, 3, 337); *Дион Хрисостом*, Речи, 36, 23; 1, 42 (*SVF*, 3, 334, 335); *Цицерон*, О пределах добра и зла, 3, 64, О законах, 1, 7, 22 сл.; О природе богов, 2, 154 (*SVF*, 3, 333; 339; 2, 1131); *Эпиктет*, 2, 5, 26; *Диоген Лаэртский*, 7, 138: «мир — это ... построение (σύστημα), включающее богов, людей и все, возникшее для них» (*Посидоний*, фр. 14 Edelstein, Kidd, ср. *SVF*, 2, 527, 528; в пер. М. Л. Гаспарова следует читать: «мир — это . . . или, как говорит Посидоний . . . построение. . .»). Имеется в виду весь мир (κόσμος), который стоиками рассматривался как единая гражданская община богов и людей (κοσμοπολῖται), объединенных общим гражданством в разуме и управляемых всеобщим законом природы — «прямым разумом» (прим. 2 к 3, 6). *Элий Аристид* в «Панегирике Кизику», 427 Jebb восхваляет Марка Аврелия и Луция Вера за то, что их образцом было это высшее государство с его устройством. О политических взглядах стоиков см.: *Baldry H. C.* Zeno's ideal state. — *JHS*, 1959, 79, p. 3—15; его же: The unity of mankind in Greek thought. Cambridge, 1951, p. 151 sq. *Rist J. M.* Stoic philosophy. Cambridge, 1969, p. 54 sq.; *Bodson A.* La morale social des derniers stoiciens. Sénèque, Epictète et Marc Aurèle. Paris, 1967; *Noyen P.* Marcus Aurelius, the greatest practician of stoicism. — L'Antiquité Classique, 1954, 24, p. 372—383; *Stanton G. R.* 1) Marcus Aurelius, Emperor and Philosopher. — Historia, 1969, 18, p. 570—587; 2) The cosmopolitan ideas of Epictetus and Marcus Aurelius. — Phronesis, 1968, 13, p. 183—195; *Hendrickx B.* Once again: Marcus Aurelius, emperor and philosopher. — Historia, 1974, 23, p. 254—6: *Józefowicz M.* Les idées politiques dans la morale stoïcienne de Marc-Aurèle. — Eos, 1971, 59, p. 241—254.

17. [1] Ср. 6, 36. Сравнение, частое в утешениях; ср. *Сенека*, Утешение к Марции, 21, 2; Письма, 49, 3; 77, 12; *Псевдо-Плутарх*, Утешение к Аполлонию, 111c (со ссылкой на Симонида), 117e.

[2] Ср. 4, 43; 5, 10; 5, 23; 6, 15; 7, 19; *Секст Эмпирик*, Пирроновы положения, 3, 54 и 115; *Гераклит*, фр. B 12, 49a, 91 Diels; *Платон*, Кратил, 402a сл. (*Гераклит*, фр. A 6), Теэтет, 152d сл.; *Сенека*, Письма, 58, 22 сл. Тайлер отмечает здесь подражание афористичному стилю Гераклита.

[3] Ср. *Сенека*, Письма, 65, 18; 96, 5; *Эпиктет*, 3, 24, 31 и 34; *Гиерокл* (стоик I—II в н. э.), 60, 21 v. Arnim.

[4] Ср. *Плутарх*, Об изгнании, 607 с сл. и *Эмпедокл*, фр. В 115, 119 Diels. Представление, по которому тело является лишь временным жилищем души, пока та не возвратится в свой истинный дом, связано с орфико-пифагорейской идеей о жизни как о темнице — идея, частая и у *Платона*, см., например, Федр, 245с сл., 250с. «Пребывание на чужбине» — метафора, названная общим местом уже у *Псевдо-Платона*, Аксиох, 365b; ср. *Цицерон*, О старости, 84; Тускуланские беседы, 1, 51; *Сенека*, Письма, 31, 11; 102, 22 сл.; 120, 14 сл.

[5] К теме «философия освобождает дух» ср., например, *Платон*, Федон, 65а сл.; *Сенека*, Письма, 65, 16. См.: *Alfonsi L.* Contributo allo studio delle fonti del pensiero di Marco-Aurelio. — Aevum, 1954, 28, p. 101—117; Альфонси, доказывая возможность влияния на Марка Аврелия сочинений молодого Аристотеля, в частности «Протрептика» (увещательное сочинение, побуждающее к философствованию), отмечает изобилие протрептических мотивов в данной записи.

[6] Ср. *Сенека*, Письма, 76, 23; 90, 34; 107, 9.

ТРЕТЬЯ КНИГА

[1] *Карнунт* — город и стоянка римских легионов в Паннонии на правом берегу Дуная близ нынешнего Петронеля (Австрия). Марк Аврелий находился там, вероятно, в 171—173 гг.

1. [1] Стоическое определение мудрости. Философия определялась как стремление к ней. См. *Секст Эмпирик*, 9, 13; *Цицерон*, Об обязанностях, 1, 153; *Сенека*, Письма, 31, 8; 89, 4 сл.; ср. *Платон*, Государство, 6, 486а.

[2] Стоические термины. В учении Древней Стои различаются три вида действий: *проступок* (ἁμάρτημα), *прямодеяние* (κατόρθωμα) и *ни то, ни другое*. К последнему относится и *надлежащее* (καθῆκον) — действие, исполнение которого разумно оправдано, соответствует природе и устроению человека, и часто даже обязательно, так как неисполнение может быть проступком (ср. 9, 5). Однако сам по себе надлежащий поступок является *средним*, т. е. не добродетельным. Внешне он может ничем не отличаться от прямодеяния — отличие лежит в отсутствии постоянно верной этической мотивировки действия. Добродетель не имеет степеней, достигший ее является *мудрецом* (σοφός, также σπουδαῖος 'ревностный', ἀγαθός 'достойный') и только его действия, и при этом все действия, являются совершенными надлежащими действиями или прямодеяниями (т. е. правильными деяниями), так как совершаются прямым разумом (прим. 2 к 3, 6), т. е. неизменно добродетельным, согласованным с природой душевным складом и соблюдением всех *чисел* (ἀριθμοί) — т. е. полным знанием того, когда, насколько, с кем, как и почему что-нибудь надлежит делать; ср. *Стобей*, Эклоги, 2, 93 (*SVF*, 3, 500). *Цицерон*, Об обязанностях, 3, 14; *Сенека*, Письма, 95, 54, 12. Таким образом, в теории Древней Стои люди делятся на мудрецов (которых нет) и остальных; среди последних различаются неразумные, или *негодные* (φαῦλος; κακός 'недостойный', ἀπαίδευτος 'невоспитанный', ἰδιώτης 'обыватель') и *продвигающиеся* (προκόπτων; строго говоря, тоже негодные), т. е. те, кто стремясь к добродетели выполняют надлежащие действия, однако не имеют постоянно добродетельного склада души — мудрости, см., например, *Секст Эмпирик*, 11, 200 сл. («устроению» в русск. пер. Секста Эмпирика соответствует «душевный склад» в пер. «Размышлений»). Стоический мудрец, который непогрешим и «всегда все делает хорошо» (*Диоген Лаэртский*, 7, 123 и 125; ср. *Гораций*, Сатиры, 1, 3, 120 сл.), остался только теоретическим идеалом, и ни один из архонтов школы не считал себя мудрецом. Панэтий (ок 185—99 до н. э.), познакомивший со стоицизмом и Рим, отказавшись от рассуждений о мудреце придавал основное значение практической морали реального человека и рассматривал *надлежащие действия*, а вместе и людей продвигающихся как принадлежащих к сфере добродетели (см. *Цицерон*, Об обязанностях — сочинение, во многом опирающееся на несохранившийся труд Панэтия «О надлежащем»). В позднем стоицизме как правило говорится не о мудреце, а о «разумных», и прямодеяние часто считается видом надлежащего или же оба термина употребляются синонимично.

[3] Эвфемизм для обозначения самоубийства, впервые употреблен Антисфеном, учителем киника Диогена (V/IV в до н. э.). Стоическим термином было «разумное уведение» ((εὔλογος ἐξαγωγή), которое разрешалось при условии, что его свершат в спокойном настроении духа и что оно разумно оправдано интересами отечества или друзей, невыносимой болью или неизлечимой болезнью; задачей сохранить нравственное «я», если из-за внешних обстоятельств стало невозможно сохранить добродетель и продолжать жизнь в согласии с природой, т. е. при невозможности жить и действовать разумно и этично. См. об этом: *Hirzel R.* Der Selbstmord. — In: Archiv für Religionswissenschaft, 1908, 11, S. 280—284, 417 f.; *Rist J. M.* Stoic philosophy. Cambridge, 1951, p. 233—255. К Марку Аврелию ср. 5, 29; 8, 47; 10, 8; 11, 3; *Дион Кассий*, Римская история, 71, 30, 2; *SHA*, 4, 28, 3.

2. [1] Некоторые явления стоики считали несущественными, *сопутствующими* первостепенному в духе аристотелевских акциденций, или же необходимыми *последствиями* действия мирового разума и промысла. Так, например, наслаждение рассматривалось как побочное явление деятельности по природе, см. *Диоген Лаэртский*, 7, 86, ср. *Аристотель*, Никомахова этика, 10, 4, 1174b. Кажущееся зло (например, болезнь, смерть) является необходимым следствием всего мирового процесса и служит целям мирового целого. Пороки, нравственное зло — необходимы, так как без зла не может существовать и его противоположность, добро; это зло также входит в мировой план, а носители этого зла помимо своей воли служат целому. Так что с точки зрения целого и это не зло. См. 6, 42; *Авл Геллий*, Аттические ночи, 7, 1; *Плутарх*, О противоречиях стоиков, 1049a сл.; Об общих понятиях, 1065b сл. (*SVF*, 2, 1169, 1170, 1176—8, 1181); ср. *Эпиктет*, 1, 12, 6; 2, 10, 5.

[2] Об искусстве как подражании см. 11, 10; *Платон*, Государство, 10, 596a сл.; *Аристотель*, Поэтика, 1, 1447a 13 сл. О красоте в природе см. *Аристотель*, О частях животных, 1, 5; *Цицерон*, О пределах добра и зла, 3, 18 (*SVF*, 2, 1166).

3. [1] *Гиппократ* (ок. 460—377) — величайший врач древности.

[2] *Халдеи* — то же самое, что «звездочеты» в 4, 48. Так назывались жрецы и гадатели вавилонского происхождения, искушенные в астрологии и магии.

[3] *Александр* Македонский (356—323), Гней *Помпей* (106—48), *Гай* Юлий *Цезарь* (ок. 100—44) — ср. 8, 3.

[4] *Гераклит* Эфесский (VI/V вв. до н. э.) — философ, многие элементы учения которого нашли себе место в стоицизме, в том числе и приписываемая ему теория о периодическом воспламенении мира (прим. 2 к 5, 13). Такую же версию о его смерти приводит и *Диоген Лаэртский*, 9, 3: Гераклит, заболев водянкой, закопался в хлеву, чтобы дурная влага испарилась благодаря теплоте навоза.

[5] *Демокрит* у Марка Аврелия ошибочно вместо Ферекида Сиросского, см. *Диоген Лаэртский*, 1, 116 сл.

[6] Т. е. обвинители и судьи Сократа. К перечислению известнейших из умерших людей как приему утешительной литературы, ср. 4, 48; 6, 47; *Лукреций*, 3, 1025 сл.; *Сенека*, Утешение к Полибию, 14, 2 сл.

[7] Ср. *Цицерон*, Тускуланские беседы, 1, 118; О старости, 71; *Сенека*, Утешение к Полибию, 9, 6.

[8] Ср. 8, 58. Первая возможность представлена прежде всего орфико-пифагорейской традицией и Платоном. Вторая — Демокритом, эпикурейцами и стоиками. Альтернатива (ср. уже *Платон*, Апология Сократа, 40c), частая в утешениях, ср. *Псевдо-Платон*, Аксиох, 365d; *Цицерон*, Тускуланские беседы, 1, 25; 1, 82; О старости, 66; *Псевдо-Плутарх*, Утешение к Аполлонию, 107d сл. (третьим членом — сон); *Сенека*, Утешение к Полибию, 9, 2 сл.; Письма, 24, 18; 65, 24; 71, 16; 93, 10.

[9] К утешительному доводу «смерть освобождает от служения телу» ср. 6, 28; *Платон*, Федон, 67c сл.; *Псевдо-Плутарх*, Утешение к Аполлонию 114d «Сосуд» (ἀγγεῖον) — т. е. тело, ср. *Лукреций*, О природе вещей, 3, 440: *Цицерон*, Тускуланские беседы, 1, 52; О государстве, 6, 24, 26; *Сенека*, Утешение к Марции, 11, 3; *Дион Хрисостом*, Речи, 12, 59. Представление связано с Платоном и орфико-пифагорейской идеей о теле как о гробнице души. Ср. *Александр Афродисийский*, О душе, p. 115 Bruns (*SVF*, 2, 797): сравнение неоправданно, так как в соответствии со стоической теорией о полной взаимопроницаемости тел телесная душа (дыхание) полностью проницает тело и не может находиться в нем как в сосуде, ибо в последнем случае тело не было бы одушевленным.

[10] Ср. *Платон*, Федон, 80а сл.; Законы, 5, 726а; *Сенека*, Письма, 65, 24.

4. [1] По более точной терминологии (см. *SVF*, 2, 54) различались представление о чем-то несуществующем (φανταστικόν) и содержание такого представления, несуществующий объект (φάντασμα). У Марка Аврелия употреблен термин, обозначающий последнее. Ср. прим. 2 к 3, 11.

[2] Ср. *Диоген Лаэртский*, 7, 119.

[3] См. прим. 2 к 2, 13.

[4] Др.-греч. ἀθλητὴν ἄθλου τοῦ μεγίστου, букв. 'атлет, борец в величайшем из состязаний', ср. *Платон*, Государство, 4, 403е; Законы, 8, 829е; *Эпиктет*, 3, 22, 57; 4, 10, 10 сл.: сравнение трудов жизни с подвигами Геракла, а человека с атлетом (1, 8, 21; 2, 17, 29; 4, 4, 11), которого, ведя с ним борьбу, готовит сам Зевс (3, 22, 56 сл.).

[5] Игра слов συνεμφέρεται — συνεμφέρει.

[6] Др.-греч. ὁμολογουμένως τῇ φύσει, см. прим. 2 к 1, 9.

[7] Ср. 8, 53; *Сенека*, 'Письма', 9, 22; 47, 21.

5. [1] Др.-греч. ἀνακλητικόν 'сигнал к отступлению'. Такое же выражение и у *Эпиктета*, 1, 29, 29; 3, 13, 14; 3, 24, 101; 3, 26, 29. Ср. 7, 45; 11, 20.

[2] По мнению Роговина имеется в виду то, что обещание снова явиться в суд могло сопровождаться поручительством или клятвой, см. *Гай*, Институции, 4, 184 сл.

[3] Др.-греч. ὀρθός — ὀρθούμενος, ср. 7, 12 и 1, 15 с прим. 5. В подлиннике, повидимому, ямбический триметр, слегка измененный в связи с тем, что цитата, заканчивая запись, приспособлена к тому, чтобы быть выводом из рассуждения.

6. [1] Четыре основные добродетели стоической этики. *Добродетель* (ἀρετή) — неизменное состояние ведущего, гармонический душевный склад, всегда согласованный с природой. Единая добродетель, которая необходима и достаточна для счастья, так как только она прекрасна и является единственным благом, в зависимости от ее применения в разных ситуациях проявляется в виде отдельных добродетелей. *Благоразумение* (φρόνησις) определялось как знание того, что́ есть зло, что́ — добро, а что́ — ни то, ни другое; или же как знание того, что́ следует делать, чего нет, а что́ — безразлично; *здравомыслие* (σωφροσύνη) — знание того, чего следует избирать, чего избегать и что́ — безразлично, или благоразумение в избираемом; *справедливость* (δικαιοσύνη) — знание о воздаянии каждому по заслугам, или благоразумение в воздаянии; *мужество* (ἀνδρεία) — знание о страшном и нестрашном, или благоразумение в выдержке; см.: *Dyroff A*. Die Ethik der alten Stoa. Berlin, 1897, 56—85. В данной записи вместо «благоразумения» *истина* (ἀλήθεια) — т. е. знание обо всем истинном (см. *Секст Эмпирик*, 7, 38; *SVF*, 2, 132), а на первом месте наиболее общественная добродетель — справедливость.

[2] Др.-греч. ὀρθὸς λόγος; ὀρθός 'прямой', 'правильный'. К термину ср. *Платон*, Федон, 73а; *Аристотель*, «Никомахова этика», 2, 2, 1103b 32; 6, 13, 1144b 28. В стоицизме это разум человека, когда он согласован с природой (см. *Цицерон*, Тускуланские беседы, 4, 15, 34; *Сенека*, Письма, 76, 10 сл.; *Эпиктет*, 4, 8, 12), т. е. с *прямым разумом*, который проницает весь мир и управляет им, являясь всеобщим *законом природы*, «повелевающим совершать то, что совершать следует, и запрещающим то, чего совершать не следует» (см., например, *Цицерон*, О законах, 1, 6, 18 сл.; 1, 15, 42; 2, 4, 8 сл.; *Эпиктет*, 2, 8, 2). Следовать прямому разуму, который является также и естественным нравственным законом, означает совершать прямодеяния (прим. 2 к 3, 1).

[3] Ср. Панэтий у *Цицерона*, Об обязанностях, 2, 18, ср. 1, 101 и 132 (фр. 89, 87, 88 van Straaten). Взгляд Панэтия, различающего в душе разум и устремления, отличается от учения Хрисиппа, по которому всякое устремление (ὁρμή) является состоянием ведущего и тем самым либо разумно, либо неразумно: в последнем случае его следует не подчинить, а полностью искоренить (нестрастие).

[4] См. *Эпиктет*, 3, 12, 15 вместе с 1, 26, 18 и *Платон*, Апология Сократа, 38а.

[5] Ср. *Цицерон*, Тускуланские беседы, 4, 80.

[6] Ср. 3, 7; Панэтий у *Цицерона*, Об обязанностях, 3, 12 и 34 сл. (фр. 101, 102 van Straaten). «несут—приносят»: в др.-греч. παρήνεγκε (аористная форма от глагола παραφέρειν 'приносить') — τὸ συμφέρον 'польза', не выраженная в наглядной форме игра слов.

[7] См. 10, 2.

7. [1] Ср. 3, 16; *Эпиктет*, 3, 22, 14; 1, 14, 13; *Плутарх*, Застольные проблемы, 7, 5, 705a; *Сенека*, Письма, 43, 3.

[2] О т. н. вещах безразличных, которые не зависят от воли человека и не являются ни благом, ни злом. Распространенная в философском языке формула, ср. 3, 12; 4, 38; 7, 34; 9, 1; 10, 13; 11, 11; 4, 38; *Сенека*, Письма, 94, 12; *Эпиктет*, 1, 11, 28; 4, 5, 30; Руководство, 14; *Платон*, Горгий, 507b: «Здравомыслящий человек не станет ни гнаться за тем, что не должно, ни избегать того, что дóлжно. . .»; Протагор, 354c: люди гоняются за удовольствием (наслаждением) как за благом, и избегают страдания (печали) как зла; *Секст Эмпирик*, 11, 163: вся жизнь состоит в погоне и избегании.

[3] Ср. 6, 2; 9, 3; *Сенека*, Письма, 77, 19; *Диоген Лаэртский*, 10, 126.

[4] Психофизиологические процессы объяснялись изменениями в движении (ср. 4, 3 с прим. 8) и напряжении телесной души, дыхания, которое проницает все тело; ср. *Диоген Лаэртский*, 7, 158: причина страстей — *развороты* (τροπαί, в пер. М. Л. Гаспарова «превращения», ср., однако, μεταβολαί), связанные с дыханием.

8. [1] Ср. 11, 1; 12, 36; *Цицерон*, О старости, 70; О пределах добра и зла, 3, 24 (*SVF*, 3, 11); *Сенека*, Письма, 77, 20; *Эпиктет*, Руководство, 17. *Назначение* (τέλος) любой деятельности и всей жизни в целом в ней самой, в ее характере, а не во внешней цели или ее продолжительности во времени, поэтому нравственнопрекрасное действие всегда является *совершенным* и *завершенным* (τέλειος), когда бы его ни прервали. Ценность всех добродетелей — в них самих, и поступок совершен «завершительно» (9, 42 конец), если естественно исходит из добродетельного душевного склада; см. *Сенека*, Письма, 77, 4; 93, 2: жизнь долгая, когда она полная, а полной она станет, когда душа сама себе воздаст свое благо и себе поручает власть над собой; 81, 19 сл.; 113, 31.

[2] Ср. 4, 29 конец; 8, 34; 9, 9 конец; 11, 8.

9. [1] Основная функция ведущего, ср. 4, 39; 12, 33; прим. 1 к 2, 12.

[2] Др.-греч. ἀπροπτωσία, по определению у *Диогена Лаэртского*, 7, 64 знание, когда следует и когда не следует соглашаться (т. е. признавать).

[3] Др.-греч. οἰκείωσις, собств. 'присвоение', 'приспособление', стоический термин. Расположение к самому себе как изначальное природное устремление человека к самосохранению (см. *Диоген Лаэртский*, 7, 85) вместе с совершенствованием разума распространяется затем на детей, на близких, наконец, на все человечество, см. Панэтий у *Цицерона*, Об обязанностях, 1, 4, 11 сл. (фр. 98 van Straaten); *Эпиктет*, 3, 24; *Pohlenz M.* Grundfragen der stoischen Philosophie. Göttingen, 1940, S. 1—46; ср.: *Dirlmeier O.* Die Oikeiosislehre Theophrasts. — Philologus, 1937, Suppl. 30.

10. [1] Ср. 4, 3; 6, 36; 8, 21; *Цицерон*, О государстве («Сновидение Сципиона») 6, 21 сл. Мотив ограниченности человека во времени и в пространстве кроме утешений (ср. 2, 17 с прим. 1; *Сенека*, Письма, 99, 7 сл.) использовался в рассуждениях о ничтожности всего земного еще и для того, чтобы обесценивать славу. С точки зрения космологических теорий ср. *Клеомед* (ок. II в. н. э., автор астрономического трактата, написанного под влиянием Посидония), «О круговом движении небесных тел», 1, 11 (*SVF*, 2, 572, ср. 594): земля, словно точка, в сравнении с космосом; так считали и александрийский астроном и математик III в. до н. э. Аристарх Самосский и современник Адриана, математик Теон Смирнский.

11. [1] Т. е. точные определения и менее точные описания, см. *Диоген Лаэртский*, 7, 60.

[2] Термин стоической гносеологии: φανταστόν — объективно существующий объект, вызывающих представление (φαντασία). Ср. прим. 1 к 3, 4.

[3] См. прим. 2 к 2, 16.

[4] Др.-греч. σύλληξις, σύγκλωσις; ср. Λάχεσις 'дающая жребий' и Κλωθώ в прим. 1 к 4, 34. Возможности, перечисленные в этой записи, часто рассматриваются альтернативно. Мнение о случайности всего происходящего ассоциируется с учением об атомах (см. 4, 3; 8, 17; 9, 28; 9, 39; 10, 6) и о невмешательстве богов и промысла (см. 2, 11; 6, 44; 7, 75; 9, 28; 12, 14), а этим эпикурейским теориям противопоставляется стоический взгляд на природу. При этом в позднем стоицизме различаются две точки зрения. По одной мир создан однажды в соответствии с промыслом и все остальное в причинной цепи исходит из первоначального плана *последственно*, т. е. как необходимое следствие. Сюда примыкает и тот взгляд, по которому боги заботятся только об общем, остальное является сопутствующими последствиями (см. 3, 2 с прим. 1; 6, 36). По другой точке зрения промысел действует в каждом отдельном случае, боги

заботятся не только об общем, но обо всем и о каждом в отдельности. Ср. 6, 44; 9, 1; 10, 5; 12, 14; *Сенека*, Письма, 16, 4 сл., *Тацит*, Анналы, 6, 28; *Эпиктет*, 1, 12, 1 сл.; см. *Theiler W.*| Tacitus und die antike Schicksalslehre. — In: Forschungen zum Neuplatonismus. Berlin, 1966, 57 f.

[5] «получается — случай» передает др.-греч. σύντευξις — τύχη; ср. 2, 3 с прим. 1.

[6] См. прим. 2 к 3, 6.

[7] См. прим. 8 к 2, 11.

12. [1] См. прим. 2 к 3, 6.

[2] См. прим. 2 к 2, 13; ср. *Секст Эмпирик*, 1, 303.

[3] Т. е. свойственной мифическим героям древности.

13. [1] Ср. 1.7: «подлечивать свой нрав» (θεραπεία τοῦ ἤθους); к сопоставлению душевных болезней (в этическом смысле, страстей) с телесными, к сравнению философа с врачом и философии с медициной ср. *Демокрит*, фр. В 31, 288 Diels (779, 12a Лурье); Протагор у *Платона*, Теэтет, 167c; Горгий, 521a сл.; Хрисипп у *Галена*, О мнениях Гиппократа и Платона, 5, 2, 20 сл. De Lacy (*SVF*, 3, 471); Эпикур у *Диогена Лаэртского*, 10, 122; *Цицерон*, Тускуланские беседы, 2, 11; 3, 6; *Сенека*, Письма, 11, 8: сравнение наставлений с лекарствами: 17, 12; О спокойствии души, 1, 2; *Мусоний Руф*, фр. 1 p. I Hense; *Эпиктет*, 3, 23, 27 сл.: школа философа — лечебница; 2, 21, 15; 3, 21, 20; 3, 22, 73. Гален сам характеризует предмет своего сочинения о страстях как распознавание (диагноз) и лечение (διάγνωσίς τε καὶ θεραπεία) и упоминает о сочинениях Хрисиппа, посвященных лечению страстей души (θεραπευτικὰ συγγράμματα), см. *Гален*, О страстях души, 5, 58 и 3 Kühn.

[2] Др.-греч. πρόχειρον; terminus technicus, часто повторяющееся выражение в связи с основоположениями, употребляемыми в качестве психотерапевтических средств и этических правил, которые постоянно должны руководить поведением человека; ср. 4, 3; 5, 1; 6, 48; 7, 1; 7, 64; 9, 42; 11, 4; 11, 18; 12, 24; киник Деметрий у *Сенеки*, О благодеяниях, 7, 1, 3; Письма, 94, 26; *Плутарх*, Демосфен, 3; *Эпиктет*, 1, 27 заглавие, 6 сл.; 2, 1, 29; 3, 10, 1; 3, 24, 115; Руководство, 1, 5; *Гален*, О страстях души, 1, 5 (p. 18 сл. Marquardt).

[3] См. 3, 1 с прим. 1.

14. [1] Под «заметками» и «выписками» имеются в виду, возможно, и такие, или даже отчасти те же, что вошли в настоящий сборник; о выписках ср. *Фронтон*, К Марку Цезарю, 2, 10 (p. 34 Naber, 1, 138 Haines); *Плиний Младший*, Письма, 3, 5, 10.

[2] См. 2, 16 конец; 5, 15; 5, 16; прим. 2 к 1, 9.

15. [1] Т. е. зрением разума, ср. 4, 29; 10, 26. Частый образ, начиная с *Платона*, например, Пир, 219a; Государство, 533d; однако ср. уже *Гераклит*, фр. В 107 Diels; *Эпихарм*, В 12 Diels (249 Kaibel): «Только ум видит и слышит. Все прочее глухо и слепо» (пер. А. Маковельского). О многозначности слов см. Хрисипп у *Авла Геллия*, Аттические ночи, 11, 12 (*SVF*, 2, 152). «Воровать» (κλέπτειν), как бывало и в русской речи, по-гречески расширительно обозначает всякий обман, хитрость, ср. 10, 13; «сеять» (σπείρειν) — см. 4, 36; «прицениваться» (ὠνεῖσθαι) — Марк Аврелий, вероятно, склонен использовать не как рыночное слово, а в стоическом духе, в связи с «ценностью», см. прим. 8 к 2, 11, ср. 3, 11 конец, 4, 32; 6, 3; «хранить покой» (ἡσυχάζειν) обозначает как бездействие, так и невозмутимость, душевный покой, ср. 11, 11 «пусть хоть суд-то твой о них успокоится» (ἡσυχαζέτω), 4.39 («будет покойна»); «смотреть, что делать» (ὁρᾶν τὰ πρακτέα) — не в значении суетливости и небезразличия, а в смысле 2, 5, ср. 10, 12 начало и определение благоразумения в прим. 1 к 3, 6.

16. [1] Др.-греч. νοῦς; ср. 12, 3 и 2, 2 с прим. 1.

[2] Др.-греч. τυποῦσθαι; от того же корня τύπωσις 'отпечаток': по определению Зенона Китийского представление — отпечаток в душе, см. *Диоген Лаэртский*, 7, 46.

[3] См. 2, 2 с прим. 3.

[4] *Фаларид* — тиран Акраганта в Сицилии ок. 570—554 до н. э., был известен своей жестокостью

[5] Др.-греч. τὸν νοῦν ἡγεμόνα ἔχειν (к выражению ср. 12, 14: ἔχειν ἐν σαυτῷ νοῦν τινα ἡγεμονικόν 'иметь ум в себе ведущим'; *Псевдо-Аристотель*, О мире, 391a 12; *Платон*, Федр, 247c; Законы, 963a, Протагор, 352b; *Аристотель*, Никомахова этика, 3, 5, 113a 5 сл.; об образовании термина «ведущее» см.: *Stroux L.* Vergleich und Metapher in der Lehre des Zeno von Kition. Heidelberg, 1965, S. 23 f.). Такое употребле-

ние слова «ум» у Марка Аврелия противоречит обычному, ср., например, 3, 3; 10, 24; 12, 14; 12, 26 (дух — νοῦς = бог). Это как будто отличает Марка Аврелия от других стоиков, если признать верным утверждение, что стоики наивно не осознали того, что разумом можно пользоваться и в негодных целях (см.: *Edelstein L.* The meaning of stoicism. Cambridge (Mass.), 1966, p. 97). Однако при вере в разум, как объективно существующий в природе закон, постичь который возможно человеку, этот закон в то же время представлялся и этической нормой. В отношении человека идеал «мудрости» определялся не истинностью высказываний, а таким знанием истины, которое является прежде всего практическим знанием добра и зла (ср. определение философии как искусства жизни) и неразрывно связано с характером душевного склада (см. *Секст Эмпирик*, 7, 39 сл.; 11, 170, 11, 200 сл.; «умонастроение» и «устроение» в русск. переводе соответствуют «душевному складу» в пер. «Размышлений»). По общему происхождению и потенциальным возможностям совершенным или божественным умом владеет даже человек негодный (см., например, *SVF*, 2, 1038). В настоящей записи под умом, очевидно, понимается прежде всего рассудок, разум без этических качеств прежде всего без справедливости, и, следовательно, — ложная мудрость, см. *Платон*, Менексен, 246е; Государство, 519а; Теэтет, 176с; Законы, 689с сл.; 747с; ср. *Цицерон*, Об обязанностях, 1, 62 сл.; *Эпиктет*, Руководство, 42: плохо поступающий и говорящий делает так, полагая, что поступает и говорит надлежащим образом; он не может следовать тому, что представляется тебе, а лишь тому, что самому ему представляется. Критерием для Марка Аврелия, по-видимому, являются традиционные и философские этические нормы и внутреннее чувство (т. е. все то, что вкладывается и в так называемый прямой разум как естественный нравственный закон). С другой стороны настоящая запись и отрицательное διανοεῖσθαι 'раздумывать' в 12, 31 указывает на преобладание не только этического, но и эмоционального над познавательным и интеллектуальным началом (ср. также, например, 5, 5; 12, 33, прим. 2 к 4, 26) и усиление религиозного чувства.

[6] См. прим. 2 к 3, 1.

[7] Ср. 3, 7; *Эпиктет*, 1, 14, 13. Некоторые исследователи предполагают, что здесь имеются в виду христиане. Об аналогичных и вообще традиционных обвинениях против последних ср., например, Фронтон в своей речи против христиан, см. *Минуций Феликс*, Октавий, 9, 8; *Ориген*, Против Цельса, 6, 27; *Юстин*, Апология, 1, 26. См.: *Haines C. R.* The communings with himself of Marcus Aurelius Antoninus. . ., London, 1961[5], p. 383—391; *Berwig D.* Marc Aurel und die Christen, München, 1970, S. 93 f.

[8] Др.-греч. κοσμίως 'скромно', 'благопристойно' — возможно, что иногда обыгрывается связь этого наречия со словом κόσμος 'мир', 'строй'.

[9] Как назначение см. *Ямвлих*, Жизнь Пифагора, 137; *Платон*, Законы, 4.716а; *Сенека*, О счастливой жизни, 15, 5; Письма, 16, 5; 90, 34; 107, 11 (Клеанф); *Эпиктет*, 1, 12, 18; 1, 20, 15 (*Зенон*, *SVF*, 1.182); 1, 30, 4; Руководство, 53 (Клеанф, *SVF*, 1.527). У Марка Аврелия 10, 11; 12, 27; ср. «следовать разуму» (10, 12), «за прямым разумом» (3, 12), «природе» (9, 1), «за тем, что происходит» (10, 28), «разуму и богу» (12, 31).

[10] См. прим. 2 к 4, 26.

[11] Ср. 4, 46; 6, 22. Частый у Марка Аврелия образ пути напоминает Платона: ср. «шествовать прямо» (εὐθεῖαν περαίνειν) в 5, 3; 7, 55; 10, 11 и *Платон*, Законы, 4, 716а — там, кроме того, выражение «согласно природе» и формула о боге как начале, конце и середине всего сущего, ср. фр. 21 и 21а Kern орфических гимнов; *Пиндар*, фр. 137 Snell (об Элевсинских мистериях) и Марк Аврелий о начале и назначении в 5, 14 и 5, 32. К последним примыкают формульное (см.: *Norden E.* Agnostos Theos. Leipzig—Berlin, 1913, S. 102 f.) «Кто не знает. . .» в 8, 52 (ср. *Сенека*, Письма, 82, 6; *Эпиктет*, 1, 6, 25; 2, 10, 1 сл.; гностическая формула у *Климента Александрийского*, Выписки из Феодота, 78, 2) и мотив чужестранца в 4, 29; 7, 66; 12, 1; 12, 13 (ср. *Эпиктет*, 2, 13, 6). «Начало» для стоика — бог как всеобщий разум и закон природы, т. е. «прямой разум» (ср. 3, 1 с прим. 2); «назначение» (прим. 2 к 1, 9) — следовать этому разуму, совершая прямодеяния; ср. 5, 14; В данной записи «назначение» (τέλος) в смысле свершения жизни, ибо то, каким и как человек встретит смерть, служит окончательной оценке его образа жизни. Образ пути еще в 5, 8; 6, 17; 7, 53; 8, 7; 10, 6 конец; 5, 34: обыгрываются ὁδός 'путь' и ὁδῷ как наречие 'правильно', 'надлежащим образом', 'путно', ср. *Диоген Лаэртский*, 7, 156 и *SVF*, 1, 72, 171, 490, 497.

ЧЕТВЕРТАЯ КНИГА

1. [1] Т. е. ведущее, ср. 5, 26 и прим. 1 к 2, 2 «Главенствующим» (κυριεῦον) называет его Хрисипп, см. *SVF*, 2, 194 и 296.

[2] Др.-греч. ὕλη здесь в значении предмета, объекта действия, ср. *Эпиктет*, 2, 5, 1 и 7.

[3] Др.-греч. μεθ' ὑπεξαιρέσεως — ср. 5, 20; 6, 50; 8, 41; 11, 37; *Сенека*, О благодеяниях, 4, 34, 4 (*SVF*, 3 .565, cum exceptione); *Эпиктет*, Руководство, 2, 2. Стоический термин, обозначающий деятельность, стремящуюся к цели не любой ценой, а с учетом того, что независящие от человека внешние обстоятельства могут ему помешать, так что действие не приведет к желанному результату, а действие любой ценой будет не этичным. Если же человек сделает оговорку («если ничто не воспрепятствует») в связи с тем, что обстоятельства его деятельности могут измениться и что главным для него является не достижение цели в смысле внешнего объекта действия, а добродетельный характер его душевного склада и деятельности, то он никогда не терпит неудач в своих действиях. Помеху следует включить в объект своей деятельности и преобразовать в «первостепенное» (προηγούμενον) — в главную задачу, которая в данное время стоит перед человеком. Таким образом помеха станет как бы пробным камнем, так как требует от человека проявления добродетельности его исходного устремления. Проявляя добродетельность, человек продвигается дальше по пути к назначению — к неизменно добродетельному душевному складу. В этом-то пути к мыслям, чувствам и поступкам «по природе» для стоиков и состоит смысл жизни.

2. [1] Философию стоики характеризовали как искусство жизни, см. *Эпиктет*, 1, 15, 2; *Секст Эмпирик*, 11, 170; *Сенека*, Письма, 90, 27.

3. [1] Ср. *Гораций*, Послания, 1, 11, 22 сл.; *Сенека*, Письма, 28; 104, 15. В связи с отсутствием подлежащего Тайлер отмечает подражание стилю Гераклита (например, фр. В 5, 20 Diels), Дальфен (Formgeschichtliche Untersuchungen . . . München, 1967, S. 88) указывает на стиль диатрибы, где такой способ выражения подчеркивает неразумных людей.

[2] Ср. 6, 11; 7, 28; 7, 59; 8, 48; *Сенека*, О спокойствии души, 14, 2; Эпикур у *Сенеки*, Письма, 25, 6, ср. 7, 8.

[3] Т. е. основоположения, философские аргументы, этические правила, утешительные доводы; ср. 2, 3; 11, 5.

[4] Имеется в виду возвращение внутренней гармонии и душевного покоя с помощью возобновления в памяти основоположений (ср. «обнови» ниже), закрепление их и превращение в убеждения, руководящие жизнью, ср. 7, 2.

[5] Т. е. душу.

[6] См. 5, 16 с прим. 6; «против воли поступки» — см. об этом 7, 63 с прим. 1.

[7] См. 4, 27; 8, 17; 9, 28.

[8] Известное положение стоицизма. Ср. *Эпиктет*, 3, 24, 9 сл.; см. частичную аргументацию в 4, 4, ср. 2, 16 с прим. 2; 3, 11; 5, 16; 6, 44; 12, 36.

[9] Ср. 5, 26; 10, 8; *Эпиктет*, 2, 1, 19; *Цицерон*, Тускуланские беседы, 2, 35. По *Диогену Лаэртскому*, 2, 86 киренаики определили наслаждение как гладкое, а боль как шероховатое движение души. Той же терминологией пользовались эпикурейцы, см. *Плутарх*, О невозможности жить счастливо следуя Эпикуру, 1088d (фр. 411 Usener). К термину *дыхание* см. прим. 1 и 5 к 2, 2; 4 к 3, 7.

[10] Сохранено рукописное чтение со стоическим выражением (ср. 8, 7; *Эпиктет*, 1, 1, 7; Руководство, 1) вместо конъектуры Гатакера «те, о которых мнится, что они нас славят». Зависят от нас, т. е. в нашей воле находятся, наше мышление и воля, душевный склад, этичность наших поступков. Все внешнее, в том числе и слава, не в нашей воле.

[11] Ср. 3, 10 с прим. 1. Общим источником для Марка Аврелия и *Цицерона*, Сновидение Сципиона, 21 сл. предполагают «Протрептик» Аристотеля (см.: *Bignone E.* Seneca, Marco Aurelio e il Protrettico di Aristotele. — Annali R. Scuola Normale di Pisa, 1940, 9, p. 241—9, ср.: *Alfonsi L.* — Aevum, 1954, 28, p. 106 sq.) или указывают на Посидония (см. *Neuenschwander H. R.* Mark Aurels Beziehungen. . ., Noctes Romanae, 1951, 3, 90 f.).

[12] Ср. 9, 15; 11, 11; *Сенека*, Письма, 50, 4; 71, 29 сл. К термину см. прим. 1 к 2, 12.

[13] В сборнике изречений Демократа изречение 85 считается не принадлежащим Демокриту, см. фр. В 115 Diels. Цитата в конце записи также в 1, 17; 3, 5.

4. [1] Стоическое определение природного закона. *Общий разум* (λόγος κοινός) — это и *прямой разум* (прим. 2 к 3, 6), и *закон* (νόμος); ср. 7, 9; *Александр Афродисийский*, О судьбе, 35, p. 207 Bruns (*SVF*, 2, 1003); *Цицерон*, О природе богов, 2, 79: О законах, 1, 18; (*SVF*, 2, 1127; 3, 315, ср. 314, 332, 323, 613, 614).

[2] См. 2, 16 с прим. 2; *Цицерон*, О законах, 1, 23 (*SVF*, 3, 339).

[3] Ср. *Ксенофонт*, Воспоминания о Сократе, 1, 4, 8; *Платон*, Филеб, 29с сл.; *Цицерон*, О природе богов, 2, 18; *Секст Эмпирик*, 9, 94 сл. и 102; См. 2, 3 с прим. 2; 7, 64 и 8, 54 с прим. 2. К «ничто не происходит из ничего» см. *Мелисс*, фр. В 1, ср. *Парменид*, В 6, 7, 8, *Эмпедокл*, фр. В 12, *Анаксагор*, фр. А 46, В 10 Diels; *Аристотель*, Физика, 1, 8, 191 в 10 сл.; *Диоген Лаэртский*, 9, 44 (Демокрит), 10, 38 (Эпикур); *Цицерон*, О предвидении, 2, 37; *Лукреций*, О природе вещей, 1, 149 сл.; *Александр Афродисийский*, О судьбе, 22, p. 192 Bruns (*SVF*, 2, 945).

5. [1] Действительно нет необходимости в конъектуре Гатакера καὶ διάλυσις или Рендала λύσις, т. е. «и <распад> в те же» с ссылкой на 12, 24; 2, 17 и *Сенеку*, Письма, 30, 11. В настоящей записи смерть, распад на первостихии представляется нестрашной именно как естественное и необходимое звено в постоянном процессе возникновения новых соединений из тех же элементов, страшное в ней — распад — этим как бы снимается, ибо смерть — это и рождение.

6. [1] Возможно, что автор имеет в виду конкретных, известных ему людей и запись относится к конкретной ситуации.

[2] Ср. 8, 15; 12, 16; *Сенека*, О гневе, 2, 10, 6.

[3] Ср. 7, 22; 11, 18 (6); 4, 3 и 48.

7. [1] Т. е. признание того, что это зло; ср. 12, 22.

8. [1] Ср. 2, 11; 7, 22. По Хрисиппу (*Плутарх*, Об общих понятиях, 25, 1070е, *SVF*, 3, 455) существуют страхи, печали и обманы, которые вредят человеку однако не делают его хуже. Марк Аврелий слово «вредить» (βλάπτειν) понимает здесь только в этическом смысле; ср. 8, 55; *Сенека*, Письма, 85, 30 сл.; *SVF*, 3, 166) и *Стобей*, Эклоги, 2, 7 p. 110 W (*SVF*, 3, 578).

9. [1] Можно воспринимать это как общее правило, однако возможно и то, что автор подразумевает нечто конкретное. Перевод Тайлера «делать полезное» неудовлетворителен, так как «это» скорее относится к тому, что человеку кажется вредным или неприятным, поэтому он убеждает себя относиться к «этому» иначе, характеризуя природу целого как природу «того, что приносит пользу» (ср. 5, 8; 10, 6; 12, 23).

10. [1] Т. е. с природой целого.

[2] Ср. 1, 16 с прим. 2; 5, 30; 9, 1.

12. [1] Ср. 8,16.

14. [1] Др.-греч. λόγος σπερματικός, стоический термин, характеризующий порождающее свойство мирового разума, в котором содержатся семена всего существующего в мире, см. *Аэтий*, 1, 7, 33 (*SVF*, 2, 1027); *Диоген Лаэртский*, 7, 136.

15. [1] Ср. *Лукреций*, О природе вещей, 3, 327 сл.; сравнение смерти с сожжением ладана. «Безразлично это» (διαφέρει δ'οὐδέν) по поводу того, в каком возрасте умереть, традиционная формула в утешениях; ср. 2, 14; 12, 35; *Псевдо-Плутарх*, Утешение к Аполлонию, 111с; 113с; *Сенека*, Письма, 93, 2; Утешение к Марции, 21, 2.

16. [1] Др.-греч. θεός 'бог' — θηρίον 'зверек', см. стоический парадокс у *Плутарха*, «О том, что стоики говорят вещи более парадоксальные, чем поэты», 4, 1058bc; ср. *Аристотель*, Политика, 1, 1253a 29; Никомахова этика, 7, 1, 1145a 15 сл. «Зверек» не в смысле свирепости, а животной природы человека, не пользующегося полностью своей истинной, разумной природой, которая может делать его богоподобным, ср. 3, 5.

18. [1] Ср. 7, 66; 11, 20; 12, 1; 12, 32 с прим. 1; *Сенека*, Письма, 90, 3; *Платон*, Теэтет, 176b: уподобиться богу — значит стать разумно справедливым и разумно праведным. *Праведность* (ὁσιότης) по стоическому определению означает справедливость в отношении богов, см. *Стобей*, Эклоги, 2, 68 (*SVF*, 3, 660).

[2] Ср. *Феогнид*, 945; *Сенека*, Письма, 122, 17.

19. [1] Др.-греч. διὰ ἐπτοημένων καὶ σβεννυμένων, т. е. в людях, которые волнуются и исчезают (вместе с именем). Возможно, что первым причастием сознательно заменено διὰ ἁπτομένων. . ., т. е. «в возгарающихся и . . .» — в людях, которые рождаются и умирают, ср. *Сенека*, Письма, 54, 5; *Гераклит*, фр. В 26 Diels; теми же

глаголами Гераклит характеризует процессы в космосе как в вечно живом огне, фр. В 30. Ср. сознательное искажение цитаты в 11, 32; кроме того, ср. стоическое определение страсти как πτοία («волнение», «страх»), например, *SVF*, 3, 476, а также *Гераклит*, фр. В 87.

20. [1] См. 3, 8 с прим. 1.

[2] В обычном нефилософском смысле, так как для стоика прекрасное — это нравственно-прекрасное, отождествляемое с благом, а благом является только добродетель и все причастное к ней; см. 2, 1.

[3] Ср. 7, 15.

21. [1] Стоическая теория, ср. *Арий Дидим*, фр. 39 Dox. Gr. 471 Diels (*SVF*, 2, 809, 821); *Диоген Лаэртский*, 7, 157; *Сенека*, Утешение к Марции, 26, 7; см. прим. 5 к 5, 33.

[2] Т. е. тело поедающего.

[3] См. прим. 4 к 2, 3.

22. [1] Термины стоической гносеологии. *Представление* (φαντασία может обозначать как восприятие, так и представление или же воображение в современном смысле) объединяет элементы восприятия, представления и воображения, возникая на основе ощущений и восприятий. Представление, возникающее от реально существующего и полностью соответствующее ему, называется *постигательным представлением* (φαντασία καταληπτική). Когда ведущее, т. е. разум дает свое *согласие* (συγκατάθεσις) на такое представление, признавая его постигательным, происходит *постижение* (κατάληψις), достижение истинного и твердого знания.

23. [1] «Пригодно — угодно» передает др.-греч. συναρμόζει — εὐάρμοστον.

[2] К выражению о временах года, которые все с собой приносят, ср. *Гераклит*, фр. В 100 Diels.

[3] Ср. Орфический гимн 10.28 Quandt. *Аристотель*, Метафизика, 1, 3, 983b 7 сл.; *ап. Павел*, К Римлянам, 11, 36, ср. К эфесянам, 4, 6. О параллелях см.: *Norden E.* Agnostos Theos. Leipzig, Berlin, 1931, 240 сл. М. Маркович, предполагающий, что здесь стих из несохранившегося стоического гимна природе, предлагает восстановить гекзаметр в тексте (см.: *Marcovich M.* M. A. IV 23 and Orphic hymn 10. — AJPh, 1975, 96, p. 208—210), однако более вероятно, что Марк Аврелий здесь не цитирует, а просто пускает в ход распространенный мотив.

[4] *Аристофан*, фр. 110 Kock. *Кекроп* — легендарный основатель Афин.

[5] В смысле стоического космополитизма, ср. 2, 16; 6, 44; *Сенека*, Естественнонаучные вопросы, 2, 45, 1; *Мусоний Руф*, фр. 9, p. 42 Hense.

24. [1] См. *Демокрит*, фр. В 3 Diels (737 Лурье); в цитате употреблена πρῆσσε эпическо-ионийская форма глагола πράττειν 'делать'. Ср. Эпикур у *Диогена Лаэртского*, 10, 143 («Главные мысли» 14); *Сенека*, О спокойствии души, 13, 1.

[2] См. прим. 2 к 2, 5.

[3] Известная формулировка *Аристотеля*, заимствованная стоиками, см. Политика, 1, 1, 1253a 2, ср. Никомахова этика, 1, 5. 1097b 11; 9, 9, 1169b 16; Хрисипп у *Марциана*, Институции, 1, p. 25 Mommsen (*SVF*, 3, 314); *Эпиктет*, 1, 23, 1; 2, 20, 13; 4, 11, 1. Во многих местах Марк Аврелий как и Эпиктет пользуется не прилагательным πολιτικός, а κοινωνικός 'общительный', 'общественный', ср. *Диоген Лаэртский*, 7, 123: «общителен и деятелен».

[4] *Невозмутимость* (ἀταραξία) как идеал у *Демокрита*, фр. А 167 Diels (742 Лурье); у скептиков, см. *Диоген Лаэртский*, 9, 107; у эпикурейцев, там же, 10, 82 сл. и 128; у стоиков, см. *Цицерон*, Учение Академиков, 2, 45, 138 (*SVF*, 3, 21); *Сенека*, Письма, 85, 2 сл.

26. [1] «то» и «это» обычно связывают с предыдущей записью и последующими наставлениями. Более вероятно, что они относятся к каким-то событиям, касающимся автора.

[2] Ср. 4, 37; 5, 9; 6, 30; 7, 31; 9, 37; 10, 1; 11, 15; *Платон*, Государство, 431c, 547e, 554d: Законы, 738e, см. также отождествление простоты и ἀλήθεια 'истинность', 'правдивость', 'истина' — Кратил, 405c; Государство, 382e, Гиппий меньший, 365a сл.; *Аристотель*, Никомахова этика, 7, 15, 1154b; *Стобей*, Эклоги, 2, 108, 10 (*SVF*, 3, 630); *Псевдо-Фокилид*, 50; *Сенека*, О спокойствии души, 17, 2. О Марке Аврелии см. *Дион Кассий*, Римская история, 70, 34, 4 сл., ср., однако, *SHA*, 4, 20, 1—4 и 4, 29, 6: обвинение в притворстве и в том, что он не был таким простым, каким казался, ср. записи 10, 32 и 3, 16. Под *простотой* (ἁπλότης) имеется в виду цельность личности (ср. идеал «всегда одинаков», «согласованность»), искренность, прямота, неподдельность.

Многие записи Марка Аврелия (см. в особенности 12, 31 и 33) говорят о его стремлении к простоте как внутренней уравновешенности, к отсутствию внутренних конфликтов и раздвоения, и чувству цельности и естественности, которому постоянно мешает его собственный пристальный взгляд со стороны на себя, на свое отношение к внешнему миру, а еще больше чувствительное внимание к другим и к их отношению к нему.

[3] См. 9, 4.

[4] Ср. 5, 8; 10, 5; *Сенека*, Письма, 77, 12; прим. 4 к 3, 11 и 2 к 3, 3.

27. [1] Второй член альтернативы представляет точку зрения атомистической теории, ср. 6, 10; 8, 17; 9, 28; 9, 39; 11, 18; 12, 14. «Стройный миропорядок», «миропорядок» и «порядок» передают др.-греч. слово κόσμος 'мир', 'строй', которое в греческом тексте обыгрывается в разных своих аспектах.

[2] Ср. *Сенека*, «Естественнонаучные вопросы», 1 предисл. 15. К «беспорядочность» (ἀκοσμία) ср. *Платон*, Горгий, 508а; *Аристотель*, фр. 17 Walzer; *Псевдо-Аристотель*, О мире, 399а 14.

[3] *Взаимострастие*, συμπάθεια 'со-страдание' — термин, обозначающий взаимосвязь и взаимодействие всех частей «единенного тела» (прим. 3 к 5, 26), в котором изменение в одной части необходимо причиняет изменения в других и в теле как в целом, также как изменение целого вызывает изменения в частях. Мир, одушевленное и разумное существо, является всеобъемлющим единенным телом, его полностью проницает дыхание (пневма), которое, связывая все в одно непрерывное целое, создает зависимость каждой части от целого, а также взаимное влияние и единство соподчиненных целому частей, т. е. взаимострастие или космическую «симпатию». См. Хрисипп у *Александра Афродисийского*, О смешении, 2, 16 Bruns (*SVF*, 2, 473); *Секст Эмпирик*, 9, 79 сл.; (*SVF*, 2, 1013); *Эпиктет*, 1, 14, 2 сл.; *SVF*, 2, 475, 534, 546, 912, 1211.

28. [1] Ср. 9,39; 5,11.

29. [1] Ср. *Климент Александрийский*, Строматы, 4, 165, 3; см. прим. 11 к 3, 16. К «есть — происходит» ср. 4, 45: «сущее — становящееся»; 5, 23; *Сенека*, «Естественнонаучные вопросы», 2, 36, 1; *Александр Афродисийский*, О судьбе, 25, p. 195 Bruns (*SVF*, 2, 948).

[2] Ср. *Сенека*, Письма, 9, 13 сл.; прим. 4 к 1, 16.

30. [1] Киники не носили под плащем нательной одежды, по слову Ювенала только тем и отличаясь от стоиков, Сатиры, 13, 121 сл.; ср. *Ксенофонт*, Воспоминания о Сократе, 1, 6, 2; *Мусоний Руф*, фр. 19 p. 107 Hense; *Эпиктет*, 4, 8, 31.

[2] Ср. 8, 8. с прим. 1.

[3] Это можно понять в духе начала следующей записи: автор не философ по профессии. Тайлер толкует это в том смысле, что «свободные искусства» не считаются необходимыми, ср. *Сенека*, «Письма», 88, 24 сл.; ср., однако, критическое отношение к себе в записях 5, 5; 7, 67; 8, 1.

31. [1] Не в смысле Тайлера «искусство жизни», т. е. философия (ср. 4, 2 с прим., 7, 54; 7, 68; 11, 5), а в смысле личной судьбы и деятельности автора.

32. [1] Тит Флавий *Веспасиан* (9—79), римский император 69—79.

[2] Марк Ульпий *Траян* (53—117), римский император 98—117.

[3] Ср. *Сенека*, «Письма», 89, 14 сл.; *Эпиктет*, 3, 12, 13; прим. 8 к 2, 11.

33. [1] Марк Фурий *Камилл* (ок. 447—365), римский полководец, захватил этрусский город Вейи, отразил нашествие галлов; *Цезон* — фамильное имя в нескольких патрицианских родах, неизвестно, какой Цезон имеется в виду здесь; *Волез* — по мнению Хейнза, Публий Валерий Публикола, сын Волуза, консул первого года римской республики 510/509 до н. э.; *Дентат* — в рукописи *Леоннат*: известен один из друзей и полководцев Александра Македонского с тем же именем, но так как остальные перечисленные римляне, принимается обычно конъектура Визе: Маний Курий Дентат (ум. ок. 272 до н. э.), римский полководец, разгромил самнитов и подчинил сабинян (290), победил эпирского царя Пирра (275).

[2] Публий Корнелий *Сципион* Африканский Старший (ок. 235—183), дважды консул, победитель Ганнибала (202); Марк Порций *Катон* (234—149), консул 195 г., цензор 184 г., автор сочинения об истории Рима «Начала» и трактата «О земледелии», защитник староримских традиций против культурного влияния греков; *Август* (63 до н. э.—14 н. э.), римский император с 27 до н. э.; *Адриан* (76—138), император с 117 г.; *Антонин* Пий — см. 1, 16; 6, 30.

[3] *Гомер*, «Одиссея», 1, 242.

[4] Ср. 2, 3 с прим. 2; 6, 36 конец.

34. [1] Κλωθώ, старшая из трех сестер-Мойр, дочерей Зевса и Фемиды, прядет нить человеческой жизни. Сестры ее Лахесис, «дающая жребий», и Атропос, «бесповоротная». По аллегорическому толкованию Хрисиппа число мойр отражает три времени — прошлое, настоящее, будущее — в которых все чередуется и совершается (ср. *Платон*, Государство, 10, 617bd), а имена выражают аспекты уделенной по судьбе доли: справедливость удела каждого; бесповоротность и непреложность извечно определенного; распределенное и случившееся по судьбе похоже на пряжу, так как все сопряжено и увязано вместе в единую нить. См. *Стобей*, Эклоги, 1, 79; Диогениан у *Евсевия*, Приготовление к Евангелию, 6, 263c (*SVF*, 2, 913, 914); ср. *Сенека*, О провидении, 5, 8.
37. [1] Др.-греч. ἁπλοῦς, собств. 'простой' см. прим. 2 к 4, 26.
38. [1] Т. е. ведущее неразумных («негодных», см. прим. 2 к 3, 1), ср. 7, 34. По-видимому, здесь сравнение: разумные избегают зла и гонятся за благом (к этой паре глаголов см. прим. 2 к 3, 7), соответствующие действия неразумных направлены на «безразличное» (прим. 8 к 2, 11).
39. [1] По мнению Тайлера здесь ведущее в обычном стоическом духе отождествлено с душой и нет нестоической трехчленности (см. 2, 2 с прим. 1). Однако под «внешним» (περιέχων, собств. 'окружающее', также и 'атмосфера', 'воздух') можно понять и отделенную от ведущего душу, дыхание (τὸ περιέχον πνεῦμα), которое, проницая все тело (ср. τὸ περικείμενον σῶμα 10, 1; 12, 2 и 3; 8, 27; 10, 38), является носителем ощущений, ср. 9, 2с прим. 3 и 12, 3. К термину «разворот» см. прим. 4 к 3, 7.

[2] Т. е. в собственном ведущем. Ср. стоическое определение страсти как неразумного движения души, происходящего от признания добром или злом (бедой) чего-либо, что таковым не является, например, *Цицерон*, Тускуланские беседы, 3, 24 (*SVF*, 3, 385).

[3] Ср. 2, 11 конец; 9, 1 конец.
40. [1] Ср. 10, 1; *Диоген Лаэртский*, 7, 139 сл.; *Дион Хрисостом*, Речи, 36, 30 (*SVF*, 2, 1130); *Эпиктет*, 3, 24, 10.
41. [1] Т. е. тело, ср. *Эпиктет*, 2, 9, 27.

[2] Фр. 26 Schenkl; ср. 9, 24; *Аристотель*, Протрептик, фр. 10b Walzer.
46. [1] *Гераклит*, фр. B 76, 71 (ср. 3, 16; 6, 22; *Гераклит*, B 1), 72 (ср. B 17), 73, 74 Diels. Переход мысли из космического плана в этический. Последнюю метафору можно истолковать следующим образом: люди, не добивающиеся улучшения своего нрава подобны плохим детям-наследникам, не добивающимся улучшения хозяйства, полученного от родителей, ср. *Сенека*, Письма, 64, 7.
48. [1] *Гелика* — город в Ахайе, потонувший вследствии землетрясения в 373 г. до н. э. *Помпеи*, *Геркуланум* — города в Кампании, разрушенные при извержении Везувия в 79 г. Ср. 8, 31 и примеры разрушенных городов у *Сенеки*, Утешение к Полибию, 1, 2.

[2] Ср. 8, 25; 8, 37.

[3] Ср. 8, 25; 10, 31; 11, 18 и др. Указание на краткость жизни — частый мотив в утешениях, ср. *Псевдо-Плутарх*, Утешение к Аполлонию, 104a, 407a, 117f, 118b; *Сенека*, Утешение к Марции, 21, 1; Письма, 99, 7 сл.

[4] Имеется в виду земля или, что более вероятно (ср. то же причастие в 5, 6. о лозе, которая «принесла свой плод»), ветка.
49. [1] Ср. *Сенека*, О постоянстве мудреца, 3, 5; О счастливой жизни, 27, 3; О гневе, 3, 25, 3. Тот же образ уже у *Гомера*, Илиада, 15, 618 сл., ср. *Вергилий*, Энеида, 7, 518 сл.; *Овидий*, Метаморфозы, 9, 39 сл.

[2] Ср. 5, 1; *Сенека*, Письма, 76, 15 (в пер. С. А. Ошерова следует читать: «согласен с волей *своей* природы»); 41, 9.

[3] Стоический термин, см. прим. 2 к 3, 9.

[4] Ср. 9, 42 конец; 11, 1 начало; 8, 32; 7, 55 конец; 6,40; прим. 1 к 3,8. По мнению Френкеля (*Fränkel H.* Ein Epiktetfragment. — Philologus, 80, 1924, 221) отрывок «Несчастный я . . . свое уже получила» является фрагментом из диатрибы Эпиктета. Более убедительными, однако, следует признать возражения Фаркухарсона и Дальфена, так как четыре слова у Эпиктета не засвидетельствованы, отрывок довольно большой и нет никаких указаний на цитирование. По мнению Тайлера, эта запись Марка Аврелия написана в стиле Эпиктета.
50. [1] Лица неизвестные.

[2] См. прим. 9 к 1, 17.

[3] Ср. 5, 23; 5, 24; 9, 32; 12, 7; 12, 32. Сравнение человеческой жизни с вечностью, с временем до рождения и после смерти — частый мотив в утешениях, ср. *Псевдо-Платон*, Аксиох, 365d; *Лукреций*, О природе вещей, 3, 832 сл.; *Цицерон*, Тускуланские беседы, 1, 12, 91 и 94; *Сенека*, Утешение к Марции, 19, 5; 21, 2; Письма, 77, 11; 99, 10 и 31; *Плутарх*, Утешение к жене, 610d; *Псевдо-Плутарх*, Утешение к Аполлонию, 109e; 111c; 117e.

[4] *Нестор* — легендарный царь Пилоса, переживший три поколения людей, см. *Гомер*, Илиада, 1, 250; Одиссея, 3, 245; ср. *Сенека*, Письма, 77, 20.

51. [1] По выражению стоика Аполлодора Селевкийского (II в. до н. э.) кратчайшим путем к добродетели является кинизм, поэтому мудрец будет киником (см. *Диоген Лаэртский*, 6, 104 и 7, 121). По киникам назначение человека — жизнь, согласная с добродетелью. Все кроме добродетели либо порок, либо вполне безразлично. Мудрец живет естественно и независимо, следуя только собственному разуму. Самое важное в жизни — свобода слова и действия.

[2] Кинизирующий стоик Аристон Хиосский назвал добродетель здоровьем, см. *Плутарх*, Об этической добродетели, 2, 440f (*SVF*, 1, 375), ср. Пифагор у *Диогена Лаэртского*, 8, 33; *Платон*, Государство, 4, 444de; прим. 3 к 1, 15; 5, 8: сравнение из области врачебного искусства и «здоровье» в космологическом плане.

ПЯТАЯ КНИГА

1. [1] Из переписки с Фронтоном (см. 1, 11) известно, что Марк Аврелий уже в юности рано вставал, а по ночам читал и спал мало. В зрелые годы он страдал бессонницей (см. *Гален*, v. 14, p. 3 Kühn; *Дион Кассий*, Римская история, 71, 24, 4).

[2] Др.-греч. ἥδιον, ср. ἡδονή 'наслаждение' — объект первичного устремления и назначение человека по эпикурейцам, см., например, *Диоген Лаэртский*, 10, 128 сл. К возражениям см. там же, 7, 85; *Мусоний Руф*, фр. 17 p. 89 Hense.

[3] «соустрояют. . . мировой строй» передает игру слов συγκοσμούσας κόσμον, ср. 7, 9.

[4] По-видимому, ирония над принципом Демокрита, ср. 4, 24 и *Демокрит*, фр. B 191 и 3 *Diels* (657, 737 Лурье).

3. [1] См. 2, 1 с прим. 3.

[2] См. 3, 16 с прим. 11.

[3] См. прим. 2 к 1, 9.

4. [1] Речь идет о воздухе и земле.

6. [1] Ср. *Сенека*, О благодеяниях, 1, 2, 3; 2, 10, 2; 3, 15, 4.

[2] Действуют следуя своей природе, как и человек, когда делает добро; ср. 5, 1; 6, 16; 8, 19; 9, 42 конец; 10, 8 конец. Ср. аналогичные сравнения в сходных контекстах: *Платон*, Государство, 1,352d сл.; *Цицерон*, О пределах добра и зла, 5, 9, 2, 6; *Сенека*, Письма, 41, 6 сл.; 76, 8; *Мусоний Руф*, фр. 17 p. 89 Hense; *Эпиктет*, 2, 20, 18 сл.; 3, 1, 2 сл.; 4, 1, 121 сл.; 4, 5, 13 сл.; 4, 8, 41 сл.

8. [1] По-видимому, врачебная формула. *Асклепий* — бог врачевания. Запись в духе типичных для стоицизма аллегорическо-этимологических рассуждений.

[2] Ср. *Псевдо-Аристотель*, О мире, 396b 17 сл.; 399a 12 сл. К представлению о гармонии космоса см. *Гераклит*, фр. B 8, 51 Diels; пифагореец *Филолай*, фр. A 1, B 10 Diels; *Платон*, Государство, 10, 617b; Тимей, 37a; *Квинтилиан*, О воспитании оратора, 1, 10, 12; «прилаживаются — лад» передает игру слов συναρμόζοντας — ἁρμονία.

[3] См. прим. 1 к 2, 3.

[4] «принесла. . . пользу не принесло»: др.-греч. ἔφερεν — συνέφερεν.

[5] Ср. *Сенека*, О провидении, 3, 1.

[6] Др.-греч. στέργειν 'любить', 'быть довольным'. Стоическая любовь к тому, что неподвластно человеческой воле, т. е. к действию «природного закона», проявляющего себя и в судьбе человека, предполагает не пассивное чувство, а активное участие в происходящем. Участие это состоит прежде всего в том, что подвластно человеку — в этичном отношении к миру и к людям, т. е. в этичном характере душевного склада и деятельности. См. конец записи; 6, 42; 6, 44; 8, 34; 8, 45; 10, 11; 10, 14; 10, 28; ср. формула

назначения человека у *Посидония*, фр. 186 Edelstein, Kidd: «жить созерцая истину и порядок целого и, насколько возможно, соустраивать их, ни в чем не руководствуясь неразумной частью души»; ср. Хрисипп у *Эпиктета*, 2, 6, 9 сл. (*SVF*, 3, 191); 2, 5, 25 сл.; 4, 7, 20; *Сенека*, Письма, 96,1 сл.

[7] Др.-греч. πρός σέ πως εἶχεν, отражает стоический термин, четвертую из четырех категорий, в которой содержатся также первые три: «нечто (1), определенное качественно (2), находящееся в некоем состоянии (3) в отношении к чему-то (4)».

[8] Ср. *Плотин*, Эннеады, 3, 1, 2, 31 (*SVF*, 2, 946); см. прим. 2 к 2, 3 и 4 к 3, 11.

[9] Ср. 10, 1; *Сенека*, Письма, 74, 20.

[10] Ср. *Секст Эмпирик*, 9, 336.

9. [1] См. 11. 18 (9); *Сенека*, Письма, 89, 13; 94, 5 (Аристон, *SVF*, 1, 357—358).

[2] Ср. *Эпиктет*, 2, 21, 20; *Сенека*, Письма, 94, 5; 17, 19 сл. *Дион Хрисостом* (Речи, 27, 7) жалуется, что большинство людей только тогда внимает словам философа, когда начнут чем-либо страдать, так же как лекарства покупают тогда только, когда заболели.

[3] Ср. *Цицерон*, О законах, 1, 31—32 (*SVF*, 3, 230).

[4] Др.-греч. μεγαλοψυχία, как добродетель, связана с мужеством и по стоическому определению является знанием или состоянием, позволяющим быть выше случившегося, см. *Секст Эмпирик*, 9, 161; *Диоген Лаэртский*, 7, 93 сл.; ср. *Цицерон*, Об обязанностях, 1, 61 сл., 1, 66 (*Панэтий*, фр. 106 van Straaten); *Аристотель*; Никомахова этика, 4, 7, 1123а 34 сл.

[5] Др.-греч. ἐλευθερία 'свобода', 'благородство', 'независимость'. Слова «свобода» и «рабство» (см. 1, 8; 2, 2; 3, 8; 4, 3; 4, 31; 7, 66; 11, 30; 10, 19; 11, 30) Марк Аврелий как и Эпиктет (см., в частности, 4, 1, 1 сл.) употребляет в этическом смысле внутренней свободы. Свободным, а следовательно, и благородным, является тот, кто неподвластен внешним обстоятельствам и страстям, так как следуя «прямому разуму», знает, что возможно человеку и что нет; ср. *Сенека*, О благодеяниях, 3, 28; Письма, 47, 17; *Диоген Лаэртский*, 7, 121 сл.; *Дион Хрисостом*, Речи, 14, 16 сл. (*SVF*, 3, 349, 355, 356); *Цицерон*, Парадоксы стоиков, 34: «Что же такое свобода? Способность жить, как хочешь. Но кто же живет, как хочет, если не тот, кто живет право (recte, др.-греч. ὀρθῶς, 'правильно', 'прямо', см. прим. 2 к 3.6) . . . Сам Случай сторонится его»; насмешливо о стоическом мудреце см. *Гораций*, Послания, 1, 1, 106.

[6] См. прим. 2 к 4, 26.

[7] Др.-греч. εὐγνωμοσύνη, по стоическому определению справедливость по собственной воле, ср. *Диоген Лаэртский*, 7, 126; *Андроник*, О страстях, p. 25 Schuchardt (*SVF*, 3, 373).

[8] См. прим. 1 к 4, 18.

[9] См. прим. 1 к 3, 6.

[10] См. прим. 3 к 2, 5.

10. [1] Их перечисляет *Секст Эмпирик*, 7, 48 сл.

[2] Ср. *Цицерон*, Учение Академиков, 2, 75 и 87 (*SVF*, 2, 109).

[3] Термин стоической гносеологии, см. прим. 1 к 4, 22.

[4] Др.-греч. ἀμετάπτωτος, стоический термин. Знание определялось как постижение незыблемое и неизменяемое разумом; незнание — бессильное и изменяемое согласие; ср. *Диоген Лаэртский*, 7, 47; *Секст Эмпирик*, 7, 151; *Стобей*, Эклоги, 2, 73 (*SVF*, 3, 112); *Эпиктет*, 3, 26, 14.

[5] По внутренней сущности, на деле, возможно, драгоценные и красивые вещи.

[6] Ср. *Сенека*, Письма, 25, 7. К утешительному доводу: смерть не зло, так как освобождает от дурных людей, ср. 9, 3; 10, 36; с другой стороны см. 6, 48.

[7] Ср. 2, 17 с прим. 2.

[8] См. *Эпиктет*, 1, 9, 12 сл.

[9] См. прим. 2 к 2, 13; ср. 2, 9; 5, 27.

12. [1] В отличие от 3, 6 с традиционной платоновской последовательностью добродетелей (справедливость на первом месте), здесь они перечисляются в стоической очередности.

[2] «Так много благ, что негде и по . . .» — поговорка из комедии *Менандра*, Привидение, 42 сл. Jensen, Koerte (фр. 530 сл. Kock).

13. [1] См. прим. 5 к 2, 3.

[2] Ср. 5, 32; 10, 7; 11, 1. По этой стоической теории через определенные периоды времени все превращается в огонь, происходит воспламенение (ἐκπύρωσις; см. *Гераклит*, фр. В 65, ср. А 5, В 31, 63 Diels) мира, а после этого мир возрождается снова (παλιγγενεσία,

см. 11, 1, ср. 7, 19), и новый период во всех деталях точно повторяет предыдущий; ср. *SVF*, 1, 98; 2, 596—632; *Сенека*, Утешение к Марции, 21, 2; 36, 10; *Эпиктет*, 2, 1, 18; 3, 13, 4; *Диоген Лаэртский*, 7, 137 и 141 сл. Однако, по мнению *Панэтия* (см. фр. 64—69 van Straaten), мир неразрушим; возможно, что он считал процесс превращения элементов в огонь и обратно постоянным и чередующимся (ср. *Гераклит*, B 30 Diels).
14. [1] Стоический термин, см. прим. 2 к 3, 1; ср. *Сенека*, Письма, 95, 57 (*SVF*, 3, 517). К термину «назначение» см. прим. 2 к 1, 9 и 11 к 3, 16.
15. [1] Т. е. добродетель и причастные к ней добродетельные поступки. Об определениях блага см. *Диоген Лаэртский*, 7, 94 сл.; *Сенека*, Письма, 118, 8 сл.
[2] Слова указывают на то, что автор имеет в виду определенные кажущиеся блага, которые он прямо не называет. Возможно, что речь идет о чувственных удовольствиях, как предполагает Капелле.
16. [1] Ср. 7, 2; *Сенека*, Письма, 71, 31.
[2] Ср. *Сенека*, Письма, 28, 5.
[3] К отождествлению блага и пользы см. *Ксенофонт*, Воспоминания о Сократе, 4, 6, 8; *Платон*, Протагор, 333d, 354b; *Цицерон*, Об обязанностях, 2, 101; 3, 11 (*SVF*, 1, 558, ср. 557 и 3, 310); 3,34—5 (*Панэтий*, фр. 102 van Straaten); *Диоген Лаэртский*, 7, 99. «То, ради чего» и «благо» отождествляет *Аристотель*, Метафизика, A 3, 983a 30; ср. назначение как конечное высшее благо у *Стобея*, Эклоги, 2, 76 (*SVF*, 3, 3). «Стремиться — польза»: игра слов φέρεται — συμφέρον.
[4] См. *Аристотель*, Политика, 1, 1252b 25 сл.; 1253a 29; *Цицерон*, О пределах добра и зла, 3, 65 (*SVF*, 3, 242); О дружбе, 5, 19.
[5] Ср. 5, 30; 7, 55; 11, 18; *Аристотель*, Политика, 8, 14. 1333a 11; Большая этика, 2, 10. 1208a 13; *Сенека*, Письма, 90, 4.
[6] Ср. 4, 3; 5, 30; 7, 55; 8, 56; 8, 59; 11, 18 (1); Хрисипп у *Цицерона*, О пределах добра и зла, 3, 20, 67 (*SVF*, 3, 371); Об обязанностях, 1, 22; *Сенека*, Письма, 95, 52 сл.
[7] Ср. *Аристотель*, Протрептик, фр. 6 Walzer; *Сенека*, Письма, 65, 23 сл. Такой же ход рассуждения встречается в стоических доказательствах одушевленности и разумности мира, см. *Цицерон*, О природе богов, 2, 21 (*SVF*, 1, 111); *Секст Эмпирик*, 9, 104; *Диоген Лаэртский*, 7, 143.
17. [1] Ср. 4, 6; 7, 71; 11, 18 конец; 11, 38; 12, 16. По стоикам все «негодные» (прим. 2 к 3, 1) являются безумными, см. *Плутарх*, О противоречиях стоиков, 31, 1048c (*SVF*, 3, 668, ср. 662, 663, 658); *Цицерон*, Тускуланские беседы, 4, 54 (*SVF*, 3, 665); *Диоген Лаэртский*, 7, 124; ср. *Псевдо-Платон*, Алкивиад II, 139c; *Ксенофонт*, Воспоминания о Сократе, 3, 9, 6.
18. [1] Ср. *Сенека*, Письма, 36, 12.
20. [1] Стоический термин, см. прим. 8 к 2, 11.
[2] См. 4, 1 с прим. 3; ср. 8, 32 и 35: *Цицерон*, Об обязанностях, 1, 31 сл.
21. [1] Т. е. мировое ведущее, разум, отождествляемый с богом.
[2] См. прим. 4 к 2, 1. К аналогии бог : мир — душа : тело ср. *Диоген Лаэртский*, 7, 138; *Сенека*, Письма, 65, 24.
22. [1] Ср. 10, 33; 2, 3; 6, 45; 6, 54; 10, 6.
[2] См. 5, 35; ср. 10, 4; 11, 13.
23. [1] Ср. *Сенека*, Письма, 99, 7—9; *Плутарх*, Об «Е» в Дельфах, 18, 392b сл.
[2] Ср. *Сенека*, Письма, 99, 10; 4, 50 с прим. 3.
25. [1] Ср. 7, 26; 11, 13; 4, 26; 9, 4; *Эпиктет*, 3, 18, 9.
26. [1] Ср. 4, 3 с прим. 9. К «развороты» см. прим. 4 к 3, 7.
[2] К термину см. прим. 3 к 4, 27. Поленц (*Pohlenz M.* — GGA 1926, 296; Die Stoa. Göttingen, 1964, 2. 170) считал здесь возможным влияние Посидония, которому приписывал учение о двух видах взаимострастия души, к телесному и к духовному, божественному. Рейнхардт и Тайлер также указывали на влияние Посидония, который в отличие от других стоиков различал в душе разумную и неразумную часть, и для которого засвидетельствовано деление страстей на психические; телесные; психические, идущие от тела, и наоборот, см. фр. 154 Edelstein, Kidd. Рейнхардт (*Reinhardt K.* — *RE*, XXII, 1 s. v. Poseidonios, p. 761 sq.) предложил конъектуру «по взаимострастию друг к другу» (в таком же духе конъектуры Рендала, Шенкля и перевод Куа) и с ссылкой на 7, 16 сделал вывод, что в душе предполагается сфера, которая неподвластна разуму или ведущему. Интерпретации Фурнье, Фаркерсона и Тайлера сводятся к тому, что под первым взаимострастием понимается присоединение ведущего к телесным воз-

буждениям (страсть) — ср. 7, 66 конец, под вторым — природная связь всех частей единого организма.

[3] По стоической классификации тел различались тела *разделенные* (διεστῶτα), состоящие из отдельных самостоятельных объектов (например, стадо, войско); *связанные* (συνημμένα), состоящие из близлежащих частей, которые скреплены в одно целое (дом, корабль); и *единенные* (ἡνωμένα), характеризующиеся цельностью, непрерывностью, природной связанностью, см. *Секст Эмпирик*, 9, 78 сл. (*SVF*, 2, 1013, ср. 366—8); *Сенека*, Письма, 102, 6 (*SVF*, 3, 160).

[4] Даже стоический мудрец неизбежно испытывает и боль и наслаждение, как природные ощущения, однако в его власти судить о них как о безразличном в этическом отношении и не считать их ни благом, ни злом, так как они не делают человека ни лучше, ни хуже; см. *Авл Геллий*, Аттические ночи, 12, 5, 7 (*SVF*, 3, 181, ср. 574); *Сенека*, Письма, 57, 4; 71, 29.

27. [1] См. прим. 2 к 2, 3; ср. *Диоген Лаэртский*, 8, 28.

[2] Ср. *Диоген Лаэртский*, 7, 151. К «гений» см. прим. 2 к 2, 13; ср. *Диоген Лаэртский*, 7, 88: в «благотекущей жизни» (ср. 2, 5 с прим. 3) «все совершается по согласованности гения каждого с волей правителя целого»; *Посидоний* фр. 187 Edelstein, Kidd (*Гален*, О мнениях Гиппократа и Платона, 5, 6, 4 сл. De Lacy): «Причина страстей, то есть несогласованности и злосчастной жизни состоит в том, что не следуют во всем ‹тому› гению в себе, который в сродстве и имеет одинаковую природу с тем, кто управляет мировым целым, а уносятся склоняясь иногда к худшему и животному. . . ‹ для счастья и согласованности› главное в том, чтобы ни в чем не руководствоваться неразумной, злосчастной и безбожной частью души» (ср. *Сенека*, Письма, 92, 1 и 8 сл.).

28. [1] Т. е. не напыщенно и не распущенно; в подлиннике τραγῳδός 'трагический актер', πόρνη 'блудница' — ср. *Сенека*, Письма, 52, 15 (пер. С. А. Ошерова): «Ведь философия, выставляясь словно продажная женщина, без сомнения терпит ущерб». У Марка Аврелия здесь неполное предложение в императивном значении.

29. [1] Не в смысле «из жизни», т. е. «жить после смерти», как часто понимают (например: *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen. Leipzig, 1909[4], 3, 1, S. 315, Anm. 4; переводы *Couat-Fournier*, Bordeaux, 1904; *Capelle*, Stuttgart, 1941 [3]; *Mauersberger*, Leipzig, 1967[7]; правильно, например: *Роговин*, М., 1914; *Theiler*, Zürich, 1974 [2]), см. прим. 5 к 5, 33; ср. 10, 22; 10, 15.

[2] Такой же образ и аналогичное рассуждение у *Эпиктета*, 1, 25, 18 сл.: 4, 10, 27; ср. 1, 2, 3 сл.; 1, 24, 20; 2, 1, 20.

[3] См. прим. 3 к 3, 1.

30. [1] Т. е. справедливо, см. прим. 2 к 1, 16.

[2] Т. е. разумные существа, люди.

[3] Ср. *Сенека*, Письма, 90, 26.

31. [1] По *Гомеру*, Одиссея, 4, 690; возможно, что для Марка Аврелия еще важнее следующие строки, ср. стихи 690—693 в пер. В. А. Жуковского, в которых об Одиссе говорится:

«Как никому не нанес он ни словом ни делом обиды
В целом народе; хотя многосильным царям и обычно
Тех из людей земнородных любить, а других ненавидеть.
Но от него не видал оскорбленья никто из живущих»

32. [1] Ср. 5, 14; см. прим. 11 к 3, 16.

[2] См. прим. 2 к 5, 13.

33. [1] Ср. 7, 3; *Эпиктет*, 2, 22, 9.

[2] Ср. *Сенека*, О гневе, 3, 34, 1.

[3] *Гесиод*, Труды и дни, 197.

[4] См. прим. 5 к 2, 2.

[5] Стоики отрицали посмертную жизнь души с сохранением свойств личности. Смерть — отделение души от тела; затем душа как субстанция (дыхание; по Клеанфу душа каждого, по физике Хрисиппа — только мудреца) существует до воспламенения мира (прим. 2 к 5, 13), при котором поглощается огнем. Панэтий, отрицавший воспламенение, считал, что душа разрушается сразу после смерти. О Посидонии прямых свидетельств нет, нет и оснований предполагать, что его мнение в этом вопросе отличалось от ортодоксального стоицизма. Сенека, особенно в утешениях, рассматривал бессмертие души как одну, впрочем менее вероятную, из возможностей, а у Эпиктета смерть

всегда есть разложение на первостихии. Марк Аврелий упоминает о другой жизни в 3, 3; 8, 58; ср. 12, 5. В качестве основных гипотез он рассматривает *рассеяние* эпикурейцев (σκεδασμός; 6, 4; 6, 24; 7, 32; 8, 25; 10, 7; 11, 3), и стоическое *угасание* (σβέσις; 5, 33; 7, 32; 8, 25; 11, 3), т. е. разложение и превращение сразу после смерти, либо *переход* (μετάστασις, букв. 'преставление'; 5, 33; 7, 32; 8, 25), т. е. перемещение душ в воздух (4, 21; 10, 7), пребывание там (11, 3) и поглощение их мировым разумом — огнем, либо постоянное, либо при воспламенении (4, 21; 5, 13; 6, 4; 6, 24; 7, 10; 10, 7). См.: *Bonhöffer A.* Epictet und die Stoa. Stuttgart, 1890, S 59 f; ср. *Hoven R.* Stoïcisme et stoïciens face au problème de l'au-delà, Paris, 1971, p. 141 sq.

[6] Формулу Эпиктета Марк Аврелий применяет в отношении людей. По *Эпиктету* наибольшими пороками являются невыдержанность в отношении обид и невоздержанность в отношении наслаждений, поэтому следует всегда руководствоваться двумя словами «выдерживай и воздерживайся» (ἀνέχου καὶ ἀπέχου, лат. sustine et abstine), фр. 10 Schenkl (*Авл Геллий*, Аттические ночи, 17, 19), ср. 4, 8, 20.

[7] См. прим. 1 и 5 к 2, 2.

34. [1] См. прим. 3 к 2, 5.

[2] Ср. 5, 14; см. прим. 11 к 3, 16.

[3] См. прим. 1 к 2, 12.

[4] См. прим. 3 к 4, 1.

[5] Ср. 4, 25; *Сенека*, Письма, 95, 57; см. прим. 1 к 3, 8.

35. [1] В ассоциации со стоическим термином, см. прим. 8 к 2, 11; ср. 6, 32.

36. [1] См. прим. 8 к 2, 11.

[2] По предположению Капелле — ссылка на какую-то сцену из неизвестной нам комедии.

[3] Этимологизирующее определение, «Благополучным — хорошую участь» передает εὔμοιρος 'получивший благой удел' — ἀγαθὴ μοῖρα 'хороший удел'.

[4] См. прим. 4 к 3, 7.

ШЕСТАЯ КНИГА

1. [1] См. прим. 5 к 2, 3.

[2] Ср. 2, 11; 6.44; *Сенека*, Письма, 95, 49.

2. [1] Др.-греч. τὸ πρέπον, лат. decorum. К термину см. Панэтий у *Цицерона*, Об обязанностях, 1, 93—101 (фр. 107 van Straaten); в записи 7, 13 он обозначает действие, которое признано этическим с точки зрения конвенциональной морали, но может, тем не менее, исходить также из недоброжелательного душевного склада.

[2] Ср. Питтак у *Диогена Лаэртского*, 1, 77; пословица у *Платона*, Горгий, 499с; *Лукиан*, Некромантия, 21; о Марке Аврелии *Дион Кассий*, Римская история, 71, 26, 4.

3. [1] См. прим. 8 к 2, 11; о видах ценностей см. *Диоген Лаэртский*, 7, 105.

4. [1] Ср. 7, 50; *Сенека*, О досуге, 5, 6; *Гален*, О естественных свойствах, 1, 12 (v. 2, p. 27 сл. Kühn). Первый член альтернативы представляет взгляд стоиков, второй — атомистической теории эпикурейцев; см. *Секст Эмпирик*, 9, 72.

6. [1] Ср. *Платон*, Теэтет, 177а; Законы, 5, 728b: величайшее наказание за злодеяние состоит в уподоблении себя дурным людям; *Плутарх*, О пользе от врагов, 88d: киник Диоген на вопрос, как мстить врагу, отвечает: стать достойным.

8. [1] Не в гносеологическом, а в аксиологическом отношении.

9. [1] Ср. *Сенека*, О досуге, 4, 2 конец. В интерпретации Фаркерсона «окружающая извне» указывает на primum movens перипатетиков (см. *Александр Афродисийский*, О смешении, р. 223 Bruns, ср. *SVF*, 2, 441), вторая гипотеза связана с пифагорейским представлением о «центральном огне» (см. *Аэтий*, 2, 4, 15, Dox. Gr. 332 Diels), а третья с такой теорией, о которой пишет *Плутарх*, Об упадке оракулов, 425с.

10. [1] Т. е. атомов. К альтернативе ср. 4, 27; 9, 39; 12, 14, прим. 5 к 5, 33.

[2] Ср. *Гомер*, Илиада, 7, 99.

11. [1] Ср. 4, 3; 7, 59; 6, 12 и *Сенека*, Письма, 103, 4; 82, 4 сл.

[2] Имеются в виду лад и созвучие внутри себя и с внешним миром, т. е. с природой. Ср. *Цицерон*, О пределах добра и зла, 3, 21 (*SVF*, 3, 188); *Сенека*, О счастливой жизни, 8, 4, Письма, 120, 11.

13. [1] Известный сорт вина, названный по Фалернской области в Кампании.

[2] Под Кратетом, вероятно, имеется в виду киник *Кратет* (2-я пол. IV в. до н. э.), у которого учился основоположник стоицизма Зенон. На что ссылается Марк Аврелий, неизвестно; возможно, что это обвинение в тщеславии. *Ксенократ* (ок. 396—314) был учеником Платона, с 339 г. до н. э. руководил Старой Академией; по *Диогену Лаэртскому*, 4, 6 был важен и сумрачен.

14. [1] Ступени классификации *единенных тел* (прим. 3 к 5, 26). Каждое такое тело соединено в целое единым *состоянием* (ἕξις) — связующим *дыханием* (пневма) данного тела. Дыхание, обладая связующей силой и напряжением, создает физические качества и *взаимострастие* (прим. 3 к 4, 27) в теле. Проявляясь в различных качествах, дыхание образует классы тел, из которых каждый следующий содержит качества предыдущих. Тела неорганического мира соединены *простым состоянием*; растения — *природой*, т. е. движущимся состоянием; животные — *душой*, т. е. природой, в которой в виде качеств прибавляются представления и устремления; человек — *разумный душой*. Природы всего существующего объемлет *природа целого*, мир как единое одушевленное и разумное тело. Ср. 8, 41; *Юлиан*, Речи, 6, 128d; см. *Секст Эмпирик*, 9, 78 сл.

[2] Так как объекты их интересов больше соответствуют человеческой природе.

15. [1] Ср. 2, 17 с прим. 2; 7, 25; 8, 50; 12, 23; *Овидий*, Метаморфозы, 15, 178 сл.

[2] См. прим. 5 к 2, 2.

16. [1] См. прим. 2 к 3, 16.

[2] См. прим. 3 к 2, 2.

[3] Ср. определение назначения человека у *Панэтия* (фр. 96 van Straaten): «жить согласно данным нам от природы побуждениям», ср. *Цицерон*, Об обязанностях, 1, 110—111 (фр. 97). «Двигаться—покоиться», «движение—покой» частое противопоставление в стоической литературе, ср. 7, 60; 9, 12; 10, 38; 11, 2; *Стобей*, Эклоги, 2, 73; 2, 95 (*SVF*, 3, 111, 94); *Цицерон*, О пределах добра и зла, 3, 33 (*SVF*, 3 Diogenes 40).

[4] Ср. 5, 6; 6, 40; *Платон*, Государство, 1, 352d сл.; *Ксенофонт*, Воспоминания о Сократе, 3, 8, 7.

[5] См. прим. 5 к 5, 9, 4 к 1, 16, 3 к 1, 9.

17. [1] Ср. 4, 46 (*Гераклит*, фр. B 76); 9, 28; *Гераклит*, B 60 Diels; *Цицерон*, О природе богов, 2, 84; *Эпиктет*, фр. 8 Schenkl.

18. [1] Ср. аналогичную аргументацию у *Цицерона*, О государстве, 6, 21, 23.

22. [1] Стоический термин, см. прим. 2 к 3, 1.

[2] Др.-греч. ἄλογος 'бессловесный', 'неразумный'.

[3] Ср. 3, 16; 4, 46 (*Гераклит*, фр. B 71). Имеются в виду вещь, животное, человек.

23. [1] Ср. стоический взгляд, по которому все создано для людей и богов, а в отношении других живых существ справедливости не существует; см. *Диоген Лаэртский*, 7, 129, ср. *Эпикур*, там же, 10, 150; *Секст Эмпирик*, 9, 130.

[2] Ср. *Сенека*, Письма, 95, 51—54.

[3] Ср. 3, 7; 11, 1; 12, 35; Хрисипп у *Фемистия*, Речи, 8, 101d (*SVF*, 3, 54); *Сенека*, Письма, 78, 28 (*Посидоний*, фр. 179 Edelstein, Kidd). Число «три» связано, возможно, с продолжительностью одной смены ночной стражи (vigilia).

24. [1] См. прим. 1 к 4, 14; 5 к 5, 33; ср. 6, 4; 7, 50.

25. [1] Ср. *Эпиктет*, 1, 14, 7 сл.; *Плутарх*, Об «E» в Дельфах, 18, 392d.

26. [1] Фамильное имя Марка Аврелия, см. прим. 1 к 1, 16.

[2] Обыгрывается стоический термин, см. прим. 2 к 3, 1.

30. [1] Император носил пурпурную тогу.

[2] Имеется в виду Антонин Пий, ср. 1, 16 с прим. 1.

[3] Стоический термин, см. прим. 1 к 4, 22.

31. [1] Ср. 7, 2.

32. [1] Стоический термин, см. прим. 8 к 2, 11.

[2] Ср. 8, 36; 12, 3; *Сенека*, Письма, 78, 14.

33. [1] Ср. *Эпиктет*, 2, 5, 24; 2, 6, 9 сл. (*SVF*, 3, 191). Др.-греч. πόνος 'труд' может означать и 'мучение', и 'боль'.

36. [1] *Афон* — гора в Халкидике высотой в 2033 м.

[2] Ср. 2, 17 с прим. 1.

[3] См. прим. 2 к 2, 3.

[4] См. прим. 4 к 3, 11; ср. 3, 2 с прим. 1.

38. [1] Термины стоической физики, см. прим. 3 к 4, 27; 1 к 6, 14; *Диоген Лаэртский*, 7, 140: в мире «все едино в силу единодыхания и единонапряжения между небесным и земным». Движение проницающего весь мир дыхания мыслилось как распространение его *напряжения* одновременно в двух направлениях: движение к центру тела (а также всего мира, который тоже тело) создает единство тела, движение к периферии и сила напряжения создают качества (которые также считаются телами — см. учение о полной взаимопроницаемости тел) и состояние. См.: *Sambursky S*. Physics of the stoics. London, 1951 (теория стоиков о непрерывном и напряженном дыхании интерпретируется как теория физического поля).

39. [1] Ср. 3, 16; 4, 23; 4, 34; 5, 8 с прим. 6; *Эпиктет*, 2, 23, 42; 2, 14, 7.

40. [1] «все — всецелого» передает πάντα — τῷ παντί; кроме того, обыгрывается κατὰ νοῦν: выражение с языковым значением 'по душе' освежается буквальным значением 'по (раз)уму' и указывает на согласованность, сообразность с природой.

41. [1] Термины, соотносимые с уклонением и желанием, составляющим предмет первого раздела философии по *Эпиктету*, 3, 2, 1; 1, 4, 1; см. прим. 1 к 8, 7.

[2] Т. е. не делая выводов из этого различия (ср. 5, 12) между тем, что в нашей воле, и тем, что нет. Другое истолкование: из-за небезразличного отношения к тому, что не в нашей воле, и, следовательно, для нас безразлично.

42. [1] *Гераклит*, фр. В 75 Diels; см. прим. 1 к 3, 2.

[2] *Хрисипп* (281/78 — 208/5 до н. э.), с 232 г. до н. э. глава школы стоиков, написал более 700 сочинений, развил дальше идеи основоположника стоицизма Зенона, благодаря ему окончательно сформировалась философская система Древней Стои. Место, на которое ссылается Марк Аврелий, цитируется *Плутархом*, Об общих понятиях, 14 1065d (*SVF*, 2, 1181). Хрисипп говорит о наличии зла как о необходимости с точки зрения общего миропорядка: «Ведь подобно тому, как в комедиях есть смехотворные нападки, которые сами по себе плохи, но сочинению в целом придают определенную прелесть, так можно осуждать зло само по себе, однако для всего прочего оно не бесполезно».

43. [1] Эпитет Деметры (отождествляемой с италийской Церерой), богини земледелия.

44. [1] «рассудили — безрассудное» передает игру слов ἐβουλεύσαντο — ἄβουλον.

[2] См. прим. 4 к 3, 11.

[3] Взгляд эпикурейцев, ср. 2, 11; *Эпиктет*, 1, 12, 1 сл.

[4] Ср. 2, 16 с прим. 2; 3, 11; *Цицерон*, Об обязанностях, 1, 53; *Сенека*, Письма, 102, 21; *Эпиктет*, 2, 5, 26.

45. [1] Т. е. полезно целому не только случившееся «с чем-либо», но и «с человеком или с людьми». Запись отражает стремление к лаконичной (может быть даже чрезмерно) форме.

[2] Стоический термин, см. прим. 8 к 2, 11.

46. [1] Ср. письмо Марка Аврелия из переписки с *Фронтоном*, К Марку Цезарю, 2, 6 (p. 30 Naber, 1, 140 Haines): «. . .мы провели все дни почти в одних и тех же делах: тот же театр, та же тоска»; он читал в театре книги и занимался государственными делами, см. там же, 4, 12 (74 N., 1, 206 H.); *SHA*, 4, 15, 1.

[2] Ср. *Сенека*, Письма, 24, 26.

47. [1] Имена неизвестные и отчасти сомнительные.

[2] *Евдокс* из Книда (IV в. до н. э.), математик, астроном, географ и врач; *Гиппарх* из Никеи (II в. до н. э.) — известный астроном; *Архимед* из Сиракуз (ок. 287—212) — величайший математик и физик древности.

[3] *Менипп* из Гадары (2-я пол. III в. до н. э.) — киник по имени которого получил название жанр мениппововой сатиры. Из его 13 книг сатир сохранились только фрагменты.

50. [1] Ср. *Платон*, Политик, 296b сл.; 5, 20; 6, 27.

[2] См. прим. 3 к 4, 1; ср. 5, 20.

[3] Так как важен не внешний результат, а душевный склад и правильность пути, ср. 5, 14; 7, 53; *Цицерон*, О пределах добра и зла, 3, 22; *Плутарх*, Об общих понятиях, 26, 1071b (*SVF*, 3, 18; 195); *Эпиктет*, 2, 5, 8; 2, 16, 15.

[4] Ср. *Диоген Лаэртский*, 7, 87: сама природа ведет нас к добродетели; см. прим. 2 к 9, 1.

51. [1] Т. е. похвалу своим делам от других.

54. [1] Ср. 5, 22. Сравнение государства с пчелиным роем у *Платона*, Политик, 301e;

ср. *Аристотель*, Политика, 1253a 7; *Цицерон*, Об обязанностях, 1, 157; *Мусоний Руф*, фр. 14 p. 72 Hense.
55. [1] Ср. 7, 36; 8, 15. Кормчий и врач — частые примеры (см., например, *Ксенофонт*, Воспоминания о Сократе, 3, 3, 9, ср. Киропедия, 1, 6, 21; *Гален*, v. 1, p. 23 Kühn), см. сравнение правителя с ними у *Платона*, Политик, 297e, ср. 296bc, 297a; ср. государство-корабль: *Алкей*, фр. 30d; *Феогнид*, 670 сл.; *Гораций*, Оды, 1, 14. Тайлер и Дальфен, изменяя текст, достигают следующего смысла: если бы моряки или больные хулили меня как кормчего или врача, стал бы я тогда заботиться о чем-нибудь другом кроме их спасения или здоровья? Вывод отсюда — императору следует вести себя так же — достигается ценой некоторой патетики и, так сказать, самоослепления во второй половине фразы. Кроме того, ситуация, представленная первой половиной фразы, в действительности является гораздо менее вероятной, чем подразумеваемое сравнение (люди хулят императора), так что вывод логически неубедителен. Между тем в тексте содержится жизненно и психологически обоснованный горький упрек вместе с указанием на более тягостное положение императора в сравнении с кормчим или врачом (близко к этому толкование Фаркерсона «послушались бы они кого-нибудь другого?»). В связи с последним вопросом кроме упрека — «так ведь невозможно» — можно, например, вообразить ответ «насильно» или же констатирующий вывод «а я, вот, должен». Возможно еще и следующее толкование (так пер. Пьеррона, Париж, 1843, и Куа-Фурнье): если бы моряки хулили кормчего или больные врача, то имели бы они в виду что-нибудь другое кроме как заставить его спасти их?
57. [1] Ср. *Сенека*, Письма, 109, 7. Как гносеологический аргумент, см. *Секст Эмпирик*, Пирроновы положения, 1, 213 и 2, 63 (*Демокрит*, фр. A 134 Diels, 85 и 56 Лурье).
59. [1] См. 7, 62; 10, 19; 11, 14.

СЕДЬМАЯ КНИГА

2. [1] См. прим. 1 к 2, 12.
[2] Др.-греч. ὀρθός, ср. 1, 15 с прим. 5; 3, 5; 7, 12; прим. 2 к 3, 6.
3. [1] Ср. 11, 12.
[2] Ср. 2, 2, с прим. 3.
4. [1] Стоический термин τὸ σημαινόμενον, см. определение у *Секста Эмпирика*, 8, 12.
8. [1] Ср. стоик Гекатон, ученик Панэтия, у *Сенеки*, Письма, 5, 7: «Ты перестанешь бояться . . . если и надеяться перестанешь» (пер. С. А. Ошерова).
9. [1] См. 6, 38.
[2] «упорядочено в. . . миропорядке» передает συγκοσμεῖ — κόσμον, ср. 5, 1.
[3] См. прим. 4 к 2, 3; 3 к 4, 27; ср. *Эпиктет*, 3, 24, 10; *ап. Павел*, К Эфесеянам, 4, 4. «во всем» — букв. «сквозь все (проникает)». Обычно Δία (вин. падеж от 'Зевс') этимологизировался в связи с предлогом διά 'сквозь', 'через', так как δι' αὐτὸν τὰ πάντα 'через него все' (совершается); ср. *Диоген Лаэртский*, 7, 147; (*SVF*, 2.1062, 1076). или в связи с глаголом δι — οἰκέω 'управлять' (см. *Посидоний*, фр. 102 Edelstein, Kidd), ср. 2, 4; 5, 8; 6, 42; 10, 25.
[4] Ср. 4, 4 с прим. 1.
[5] См. прим. 2 к 1, 9; ср. *Сенека*, Письма, 71, 6: отождествление добродетели и истины; *Стобей*, Эклоги, 1, 79 (*SVF*, 2, 912): отождествляются судьба, разум, истина.
11. [1] Ср. *Диоген Лаэртский*, 7, 86; *Сенека*, Письма, 124, 14.
12. [1] Ср. 1, 15 с прим. 5 и 3, 5; здесь не как правило, а дилемма.
13. [1] См. сприм. 3 к 5, 26.
[2] «сустав — состав» передает игру слов μέλος 'часть тела' — μέρος 'часть'; ср. мир и общество как организм в 2, 1 с прим. 6 и 8, 34. Ср. *Фронтон*, К Марку Цезарю, 4, 3 (p. 64 Naber, 1.6 Haines); Фронтон научил Марка, что часто «передвижение . . . или перемена одной буквы меняет значение и изящество слова. . .»
[3] Ср. *Сенека*, О милосердии, 1, 5; *Эпиктет*, 1, 9, 13 сл.
14. [1] Ср. 5, 26; 7, 16.
16. [1] См. прим. 4 к 3, 7.
17. [1] Др.-греч. εὐδαιμονία 'счастье' (обладание 'благим божеством') — δαίμων ἀγαθός 'благое божество', 'гений'; ср. *Платон*, Тимей, 90c; *Ксенократ*, фр. 81 Heinze; *Ари-*

стотель, Топика, 112a 37; *Секст Эмпирик*, 9, 47; *Климент Александрийский*, Строматы, 2, 131 с отождествлением гения и ведущего; «ведущее» — конъектура Гатакера. Дальфен предлагает «жизнь в соответствии с благим гением».

19. [1] *Хрисипп* — см. прим. 2 к 6, 42; *Эпиктет* — прим. 5 к 1, 7; Возможно, что автор исходит из теории цикличной повторяемости, см. прим. 2 к 5, 13.

22. [1] Ср. 2, 1; 2, 13; 3, 4; 3, 11; 9, 22; 11, 9; 12, 26.

[2] Ср. 2, 1; 2, 13; 11, 18 (3).

[3] Ср. 4, 3; 7, 62; 7, 63 с прим. 1; 9, 1; 11, 18 (3); 12, 12.

[4] Ср. 4, 6; 11, 18 (6).

[5] Ср. 4, 8; 2, 1; 2, 11; 7, 64.

23. [1] Ср. *Псевдо-Плутарх*, Утешение к Аполлонию, 106e сл.; *Дион Хрисостом*, Речи, 36, 51 (*SVF*, 2, 602); *Деметрий*, О стиле, 296.

24. [1] Ср. 7, 2.

[2] Ср. *Эпиктет*, 2, 11, 1; *Сенека*, Письма, 68, 6 сл.; ср. *Эпикур*, там же, 28, 9: «Знать свой изъян — первый шаг к здоровью» (пер. С. А. Ошерова).

26. [1] Ср. 8, 14; *Эпиктет*, Руководство, 42.

27. [1] Так и *Эпикур* в Ватиканском собрании изречений, 35; ср. *Демокрит*, фр. B 202, 231 Diels (794, 644 Лурье); *Сенека*, Письма, 74, 12.

[2] Ср. *Гораций*, Послания, 1, 10, 30 сл.

28. [1] См. прим. 4 к 1, 16.

[2] Т. е. внутреннюю. В значении душевной безмятежности слово γαλήνη 'безветрие, морская гладь' употреблено уже *Демокритом*, фр. A 1 Diels (753 Лурье); ср. 5, 2; 7, 33; 7, 68; 8, 28; 9, 30; 12, 22.

29. [1] Правило ad hoc; «представление» здесь в отрицательном значении как и в некоторых других записях: ср. 7, 17; 8, 29; 9, 7; 11, 19.

[2] Ср. 2, 2 с прим. 2.

[3] См. 7, 8; 8, 36.

[4] См. 9, 4; ср. 9, 20; 9, 38.

31. [1] См. прим. 8 к 2, 11. Ср. определение назначения, данное кинизирующим стоиком Аристоном: «жить в безразличии ко всему, что лежит между добродетелью и пороком, и не допускать в отношении к этим вещам ни малейшей разницы: все должно быть одинаково». (*Диоген Лаэртский*, 7, 160 в пер. М. Л. Гаспарова; ср. *Секст Эмпирик*, 11, 64 сл.). Ознакомление с книгами Аристона считают толчком к отходу Марка Аврелия от риторики в сторону философии, см. прим. 1. к 8, 1.

[2] *Демокрит*, ср. фр. B 9, 117, 125 Diels (55, 51, 79 Лурье). Представляется, что релятивистскому утверждению πάντα νομιστί Марк Аврелий противопоставляет τὰ πάντα νομιστὶ ἔχει. «Обычай» у Демокрита означает ощущения и мнения, субъективность и условность, для стоика же в связи с «всецелым» это природный закон. Ср. 6. 40 конец.

[3] Это может саркастически перекликаться с демокритовым «мало твори» из 4, 24.

32. [1] См. прим. 5 к 5, 33.

33. [1] Ср. 7. 64. Аргументация *Эпикура*, фр. 447 Usener; ср. *Диоген Лаэртский*, 10, 140; *Цицерон*, Тускуланские беседы, 2, 44; *Сенека*, Письма, 24, 14; 30, 14; 78, 7 и 17. «Боль» (πόνος) означает как телесное, так и душевное страдание.

35. [1] По *Платону*, Государство, 6, 486ab.

36. [1] *Эпиктет*, 4, 6, 20 и *Диоген Лаэртский*, 6, 3 приписывают это изречение Антисфену (фр. 20 B Caizzi), *Плутарх*, Александр, 41 Александру Македонскому. Др.-греч. βασιλικόν 'царственный', 'царский' — последнее значение приводит высказывание в прямую связь с личной судьбой Марка Аврелия.

38. [1] *Эврипид*, «Беллерофонт», фр. 287. 1 сл. Nauck [2]; ср. 11, 6. Житейская истина, выраженная Эврипидом, у писателя-стоика получает философское обоснование: не «вещи» беспокоят человека, а его суждения о них. Как считает Эльтер (см.: *Elter A.* De Gnomologiorum Graecorum historia atque origine. Bonn, 1893, 109 сл.), цитаты в записях 7, 38—42, 50—51 и 11, 6, 30—32 происходят из каких-то, возможно что хрисипповых сборников изречений.

39. [1] Автор неизвестен.

40. [1] *Эврипид*, «Ипсипила», фр. 757, 6 сл. Nauck [2]; ср. 11, 6; *Цицерон*, Тускуланские беседы, 3, 59; *Псевдо-Плутарх*, Утешение к Аполлонию, 110 f сл.; *Эпиктет*, 2, 6, 14. Начало фразы не процитировано; речь идет о роковой необходимости.

41. [1] *Эврипид*, Антиопа, фр. 208, 1 сл. Nauck [2]; ср. 11, 6. Для стоика «смысл», др.-греч. λόγος 'разум', обозначает и здесь всеобщую причину, промысел и разумный мировой закон, указывая на целесообразность всего происходящего с точки зрения природы целого. См. прим. 6 к 1, 17, ср. 11, 33 и 34.
42. [1] *Эврипид*, фр. 918, 3 Nauck [2]; его использует *Аристофан*, Ахарняне, 661. Стоик, возможно, видит здесь не перечисление, а причинную связь, так как благо, являясь не чем-то внешним, а добродетелью, подразумевает справедливость.
43. [1] Обычно считают цитатой неизвестного происхождения; Тайлер предполагает это для первой только половины. Однако положение записи среди выписок вообще вряд ли доказывает, что перед нами цитата. Ясно только, что вторая половина поясняет первую: стоики осуждали сочувствие как страстное и низменное состояние души (ср. *Эпиктет*, 3, 23, 1), ибо если кто-то страдает (например, тонет), то глупо сострадать ему (тонуть вместе с ним), вместо того чтобы разумно ему помочь.
44. [1] *Платон*, Апология Сократа, 28b.
45. [1] *Платон*, Апология Сократа, 28d.
46. [1] *Платон*, Горгий, 512de.
47. [1] Ср. *Псевдо-Платон*, Аксиох, 370b, см. *Платон*, Законы, 716ab и *Цицерон*, О старости, 77. Неизвестно, цитата ли это; возможно, что это запись самого Марка Аврелия на известные мотивы; ср. 11, 27.
48. [1] В сохранившихся сочинениях Платона такого текста нет. По мнению Хейнза эти слова либо относятся к предыдущей записи, либо платоновская цитата выпала из текста; по Капелле слова могут указывать на 7, 35. Тайлер считает, что это слова схолиаста, попавшие в текст, и соединяет записи 47 и 48 в одну. Ср. также *Платон*, Софист, 216с и *Лукиан*, Харон, 15.
[2] Ср. *Гераклит*, фр. В 8, 10 Diels; *Псевдо-Аристотель*, О мире, 5, 396b 7 сл.; *Сенека*, Письма, 107, 8.
49. [1] Ср. *Сенека*, Естественнонаучные вопросы, 3 предисл. 9; Утешение к Марции, 26, 5.
50. [1] Из трагедии *Эврипида*, Хрисипп, фр. 839, 9—11, мысль восходит к *Анаксагору*, фр. А 112, ср. В 17 Diels; ср. *Лукреций*, О природе вещей, 2, 991 сл.
[2] Ср. *Секст Эмпирик*, 10, 318; *Гален*, О естественных свойствах, 1, 12 (2, 27 сл. Kühn, *SVF*, 3, 118).
51. [1] *Эврипид*, Умоляющие, 1110 сл.; стихи 1109—1113 цитируются *Псевдо-Плутархом*, Утешение к Аполлонию, 110с. Тайлер видит в слове ὀχετός 'поток' указание на значение 'кишечник', которое в трагедии неуместно. Выражение (παρ) εκτρέποντες ὀχετόν намекает скорее на отведение вод из их привычного русла; т. е. имеются в виду те люди, которые стараются отклонить естественное приближение смерти.
[2] Цитата из неизвестной трагедии, fragm. trag. adesp. 303 Nauck[2].
52. [1] Возможно, что о каком-то конкретном человеке, возможно также, что упрек себе.
54. [1] См. прим. 1 к 4, 2.
55. [1] Ср. 5, 26; см. прим. 1 к 2, 2 о Посидонии, и его формулу назначения в прим. 2 к 5, 27: неразумная часть души также названа «животной» (ζῳώδης); ср. фр. 169 Edelstein, Kidd: неразумная часть души зависит и от телесных явлений.
[2] Стоический термин, см. прим. 2 к 3, 9.
[3] См. прим. 11 к 3, 16.
56. [1] Тайлер, принимая конъектуру Лэмерсье «. . . если бы ты уже умер и ‹не› жил до сих пор» связывает запись с мыслью Демокрита, который назвал дурную и неразумную жизнь продолжительным умиранием (фр. В 160 Diels, 628 Лурье), ср. 10, 32 конец.
58. [1] См. прим. 4 к 3, 7.
[2] См. 8, 35, прим. 2 и 3 к 4, 1.
[3] См. 5, 6 и прим. 2 к 3, 1.
61. [1] Ср. 12, 9; Панэтий у *Авла Геллия*, Аттические ночи, 137, 28 (фр. 116 van Straaten); *Сенека*, О гневе, 28, 2; *Эпиктет*, 3, 10, 6 сл.
63. [1] *Эпиктет*, 1, 28, 4; 2, 22, 36 цитируя Платона, ср. Софист, 228с, Государство, 412е—413а, 382а. «Против воли», так как каждый стремится к тому, что считает благом, и никто добровольно не стремится к тому, что считает злом, следовательно погрешают только по неведению добра и зла, ср. 2, 1; 4, 3; 7, 22; 9, 1; 11, 18 (3); 12, 12; *Платон*, Протагор, 345е.

64. [1] См. прим. 2 к 4, 1. Даже если понимать рукописное ὁλικὴ как указание на телесность ведущего (Куа-Фурнье), то и тогда нет оснований для замены его конъектурой Касобона λογικὴ 'разумная' (Тайлер, Дальфен и др.), см. прим. 2 к 2, 3 и 2 к 8, 54.

[2] Ср. 7, 33 с прим.

[3] Многие толкователи связывают λανθάνει δυσχεραινόμενα и переводят «тяготимся . . . не сознавая этого» или «незаметно тягостно» (например, Краснов, Тайлер), иначе говоря, мы незаметно для себя хотим спать, потеем и т. д., что к сожалению невозможно. Правильно понимает текст, напр., Фаркерсон.

65. [1] Т. е. весьма неудовлетворительно, ср. 9, 9; 11, 14 и 2, 1.

66. [1] *Телавг* — по преданию сын Пифагора. Известен одноименный диалог сократика Эсхина, в котором, по-видимому, внешние проявления аскетизма противопоставлялись внутреннему складу души.

[2] См. *Платон*, Пир, 220b.

[3] Во время правления Тридцати тиранов Сократ отказался привести по их приказу Леонта с Саламина, которого хотели несправедливо казнить; см. *Платон*, Апология Сократа, 32c; ср. *Эпиктет*, 4, 1, 160; 4, 7, 30.

[4] Ср. *Аристофан*, Облака, 362; *Платон*, Пир, 221b.

[5] Ср. *Платон*, Апология Сократа, 32d; ср. 4, 18 с прим. 1; 12, 32 с прим. 1.

[6] См. прим. 3 к 4, 27; ср. 5, 26.

68. [1] Ср. 3, 16; 10, 36; прим. 2 к 4, 26.

[2] Ср. 7, 58; 8, 29; 8, 43; *Эпиктет*, 2, 5, 1 и 7; 3, 22, 100 сл.

[3] Ср. приветствие у римлян при встрече: te quaerebam.

[4] Ср. 6, 44; 7, 72; 10, 2; 7, 64; как видно, у Марка Аврелия эти два понятия ассоциировались слишком прочно.

[5] См. прим. 1 к 3, 1.

69. [1] Ср. 2, 11.

72. [1] Т. е. разум человека.

74. [1] Ср. 11, 4; *Стобей*, Эклоги, 2, 93; 2, 101 (*SVF*, 3, 625, 626); *Ксенофонт*, Воспоминания о Сократе, 3, 3, 15.

75. [1] Т. е. как необходимое последствие; см. прим. 4 к 3, 11.

[2] По-видимому, имеется в виду действие промысла, поддержание разумного целесообразного миропорядка. В данной записи обычная альтернатива — постоянное действие промысла или причинная цепь необходимостей (см. прим. 1 к 2, 3) — заменена соединением обеих сил.

ВОСЬМАЯ КНИГА

1. [1] Ср. Письмо Марка Аврелия к Фронтону 146/147 г. (*Фронтон*, К Марку Цезарю, 4, 13, p. 75 Naber, 1, 216 Haines): «Меня сейчас книги Аристона занимают хорошо, а в то же время и нехорошо; поскольку учат лучшему, занимают, разумеется, хорошо; а поскольку показывают, как отдален мой дух от этого лучшего, часто, очень часто они заставляют краснеть твоего ученика и сердиться на себя за то, что вот уже мне двадцать пять лет, а я еще ничего не почерпнул душой из хороших основоположений и чистых учений». Ср. *Champlin E.* The Chronology of Fronto. — *JRS*, 64, 1974, 144: попытка доказать, что речь идет не об ученике Зенона, кинизирующем стоике Аристоне Хиосском, а о юрисконсульте Титии Аристоне.

[2] Ср. 6, 16 с прим. 3: формула назначения по Панэтию. Однако Марк Аврелий почти везде (ср., однако, 1, 17 начало и 11, 18 (7) с прим. 12) говорит о человеке вообще, о природе общечеловеческой, в отличие от Панэтия, обратившего внимание и на индивидуальную природу, на личность; см. *Цицерон*, Об обязанностях, 1, 110—111 (фр. 97 van Straaten), в 110: «. . . не противиться общей природе и . . . следовать своей собственной» (русск. пер. В. О. Горенштейна оправданно следует толкованию, по которому, под «общей природой» у Панэтия понимается природа, общая всем людям; между тем по мнению некоторых исследователей имеется в виду космическая природа, разум и закон, правящий мировым целым. Последнее толкование сводит формулу Панэтия к формуле Хрисиппа, ср. *Диоген Лаэртский*, 7, 89 и прим. 2 к 1, 9.

См.: *Boyancé P.* Le Stoïcisme à Rome. — Association G. Budé. Actes du 7e congrès. Paris, 1964, p. 226 sq.; *Rist J. M.* Stoic philosophy. Cambridge, 1969, p. 186 sq.).

3. [1] *Александр* Македонский, *Гай* Юлий Цезарь, Гней *Помпей* — ср. 3, 3; *Сенека*, Письма, 94, 62 сл. *Диоген* из Синопы (ум. 323 до н. э.) — киник, идеал для стоиков, частый герой кинико-стоической диатрибы; см. Хрисипп у *Плутарха*, О противоречиях стоиков, 21, 1044b (*SVF*, 3, 706); *Диоген Лаэртский*, 7, 91.

4.5. [1] Предложение обозначается в изданиях как запись 8, 4, однако по форме ("Ὅτι . . .) представляет собой типичное начало рассуждения или заглавие (ср. 2, 15; 12, 21 и 22; *Эпиктет*, 1, 8; 1, 14 и др.) и нуждается в продолжении мысли; поэтому целесообразно как по форме, так и по смыслу соединить 8, 4 с записью 8, 5 (ср. сходные элементы аргументации в 4, 26).

[2] Ср. 4, 33.

7. [1] Ср. 11, 37; 8, 28; 9, 7. *Согласие* (см. прим. 1 к 4, 22; вместо него иногда у Эпиктета ὑπόληψις 'признание', в пер. Тароняна «мнение»), *устремление* (ὁρμή; противоположность его, *отталкивание* — ἀφορμή. Марк Аврелий не употребляет, напротив, это слово у него встречается только в значении 'побуждение'), *желание и уклонение* (ὄρεξις и ἔκκλισις) являются тремя разделами философии по *Эпиктету*, например, 1, 4, 11; 3, 2, 1 сл.; 4, 11, 6 (в пер. Г. А. Тароняна: согласие, влечение и отталкивание, устремление и избегание). См. *Hadot P.* Une clé des Pensées de Marc Aurèle: les trois *topoï* philosophiques selon Épictète. — Les études philosophiques, 1978, 1, p. 65—83: попытка доказать, что «Размышления» являются духовными упражнениями, сознательно ориентированными на эти разделы Эпиктета. Ср., однако, *Bonhöffer A.* Epictet und die Stoa. Stuttgart, 1890, S. 26 f. (эти три раздела не совпадают с традиционным делением философии на логику, этику и физику) и сам Адо (указ. соч., с. 70): эти три раздела покрывают всю реальность вместе со сферой психики. Но если так, то отсюда никак не следует, что Марк Аврелий, ведя записи, сознательно, притом в каждом отдельном случае (Hadot, p. 83), следовал эпиктетовым разделам (упоминаются полностью лишь трижды, причем отсутствует ἀφορμή) или же тернарной схеме мир—люди—познающий человек, схеме, которую и вообще можно наложить на любой текст. Ср. 8, 13; 12, 32 с прим. 1; прим. 2 к 1, 9.

[2] Т. е. справедливые, см. 1, 16 с прим. 2.

8. [1] Возможно, что причиной был военный поход или занятость государственными делами; ср. 3, 14; 4, 30. Ср. также *Эпиктет*, 4, 4, 4 сл.

10. [1] Ср. 5, 16 с прим. 3.

[2] Др.-греч. καλὸς καὶ ἀγαθός; см. прим. 3. к 2, 1 и *Стобей*, Эклоги, 2, 77 (*SVF*, 3, 16): отождествляются «жить по природе» и «жить прекрасно», а также «прекрасное и достойное» и «добродетель и все причастное к добродетели», т. е. благо. Насколько идеал «калокагатия» уже далек от представления о гармонии души и тела, видно по *Сенеке*, Письма, 66, 2: «Заблуждался, по-моему, тот, кто сказал: „Доблесть милее вдвойне, если доблестный телом прекрасен“» (*Вергилий*, Энеида, 5, 344). «Ей не нужны никакие прикрасы: сама она — лучшее украшение, ибо освящает всякое тело» (пер. С. А. Ошерова).

11. [1] Ср. 12, 29; прим. 4 к 2, 3.

12. [1] Ср. *Платон*, Филеб, 67а: «к разуму и расположения больше, он и естественнее . . . чем удовольствие».

13. [1] Др.-греч. φυσιολογεῖν, παθολογεῖν, διαλεκτικεύεσθαι — отражают разделение философии на физику, этику и логику; см. *Аристотель*, Топика, 1, 14 105b 19 сл.; *Секст Эмпирик*, 7, 16 сл.; *Диоген Лаэртский*, 7, 39 сл.

17. [1] Ср. 12, 14; 12, 24.

19. [1] Стоики, подобно Платону и Аристотелю, считали небесные светила божественными существами.

[2] Ср. 5, 1 с прим. 2.

20. [1] Ср. *Сенека*, Письма, 54, 5: «Скажи, разве не глупо думать, будто погашенной светильне хуже, чем до того, как ее зажгли» (пер. С. А. Ошерова).

21. [1] Ср. *Эпиктет*, 2, 1, 19; «оно» — т. е. тело; к последующим мотивам ср.: «кратковечность» — 4, 48; 8, 25; «кто помнит, и кого» — 3, 10; 4, 3, «земля — точка» — 4, 3; 6, 36.

22. [1] См. прим. 1 к 7, 4.

[2] Ср. *Эпиктет*, 4, 12, 20 сл.
23. [1] См. прим. 2 к 2, 3.
25. [1] Подразумевается «похоронила», «потом умерла сама». *Луцилла* — см. 1, 3; *Вер* — см. 1, 2; *Максим* — см. 1, 15, *Секунда* — его жена; *Эпитинхан*, *Диотим* — лица неизвестные. *Антонин* — см. 1, 16, *Фаустина* — его жена. Каниний *Целер* — греческий ритор, секретарь императора Адриана, учитель Марка Аврелия, см. *SHA*, 4, 2, 4. *Харакс* — лицо неизвестное. *Деметрий* Платоник упоминается *Лукианом*, «Любитель лжи», 16; *Евдемон* — известен одноименный друг императора Адриана (некоторые исследователи, однако, считают, что под Адрианом имеется в виду ритор Адриан, упоминаемый *Филостратом*, Жизнеописания стоиков, 2, 585 сл.).
[2] См. прим. 5 к 5, 33.
27. [1] См. прим. 9 к 3, 3.
28. [1] См. прим. 2 к 7, 28; *Сенека*, Письма, 59, 16; 66, 45 сл.; ср. *Платон*, Федон, 84а; Законы, 791а; *Лукреций*, 5, 12; *Эпиктет*, 2, 18, 30.
[2] Основываются на суждении, т. е. происходят от признания чего-либо добром или злом, признание же подвластно человеку; ср. *Сенека*, Письма, 71, 32.
29. [1] Ср. 7, 29 с прим. 1.
[2] Т. е. справедливо, см. 1, 16 с прим. 2; ср. 8, 43. Однако κατ'ἀξίαν здесь можно понимать и в смысле «по ценности», см. прим. 8 к 2, 11.
31. [1] Ср. *Сенека*, Утешение к Полибию, 15, 3 сл.; Утешение к Марции, 15. *Август* — ср. 4, 33; 8, 55; *жена* — Ливия; *дочь* — Юлия; *внуки* — Гай и Луций; *пасынки* — Нерон Клавдий Друз и император Тиберий; *сестра* — Октавия; Марк Випсаний *Агриппа* (ок. 63—12 до н. э.), полководец; сподвижник Августа; *Арий* Дидим, стоик, друг и придворный философ Августа; Гай Цильний *Меценат* (74/64—8 до н. э.) — приближенный Августа, покровитель писателей и поэтов. *Помпеи* — трудно решать, идет ли речь о роде Помпея (ср. 3, 3; 8, 3) или о городе Помпеи (ср. 4, 48).
32. [1] См. прим. 3 к 4, 1; ср. 4, 49; 9, 42 конец, 11, 1 начало.
33. [1] Ср. 1, 16 середина; *Телес*, p. 38 Hense; *Мусоний Руф*, фр. 6 р. 27 Hense; *Эпиктет*, 2, 16, 28; 4, 1, 112 и 153; *Сенека*, Письма, 74, 18.
36. [1] См. 4, 1 с прим. 3; 5, 20; 6, 50; 8, 32.
37. [1] *Своего господина* — т. е. Вера — см. прим. 5 к 1, 17, *Панфия* — его возлюбленная; *Пергам*, *Хабрий*, *Диотим* (ср. 8, 25) — лица неизвестные; *Адриан* — см. прим. 2 к 4, 33.
38. [1] Неизвестно, кого конкретно имеет в виду Марк Аврелий; ср. 3, 15 с прим. 1.
39. [1] Др.-греч. ἐγκράτεια, ср. *Ксенофонт*, Воспоминания о Сократе, 1, 5, 4—6; 2, 1, 1; 4, 5, 3 сл.; *Аристотель*, Никомахова этика, 7, 1, 1145а 15 сл.; *Секст Эмпирик*, 9, 153; *Диоген Лаэртский*, 7, 93 (*SVF*, 3, 274, 275): воздержность — душевный склад, не преступающий того, что соответствует прямому разуму, или же состояние, непобедимое наслаждениями; ср. прим. 2 к 1, 15.
40. [1] Ср. 5, 26.
41. [1] См. 4, 1 с прим. 3; ср. 5, 20; 6, 50; 8, 32; 8, 35. Под «общим» можно понять разумность человеческого устремления в отличие от животной природы (ср. 5, 20; 8, 7), разумной природе в данном случае беды нет, ср. начало записи и 5, 20; 8, 7.
[2] Ср. 11, 12; 12, 3 с прим. 6.
45. [1] См. прим. 2 к 2, 13.
[2] Или что-нибудь конкретное, подразумеваемое автором — в дневниковом стиле, или же обобщенно — о любом событии или вещи.
[3] Возможно, что имеются в виду основные страсти: наслаждение, вожделение, печаль и страх; ср. 11, 12 с прим. 2.
46. [1] «не принесла — непереносимо» передает игру слов ἀφόρητον — οὐκ ἔφερεν.
48. [1] Ср. 11, 3
[2] К образу ср. *Платон*, Государство, 560b; *Цицерон*, Тускуланские беседы, 1, 20; *Сенека*, Письма, 82, 5; 113, 27; *Эпиктет*, 4, 1, 86; 4, 5, 26; *Фронтон*, К Веру, 2, 1 (о Марке Аврелии; р. 121 Naber, v. 2, p. 132 Haines).
49. [1] Ср. *Эпиктет*, 3, 18, 1 сл. По *SHA*, 4, 20, 5 Марка Аврелия очень занимала молва о нем, ср. там же, 22, 6; 23, 9; 29, 5.
50. [1] Ср. Хрисипп у *Плутарха*, О противоречиях стоиков, 1052d (*SVF*, 2, 604).
51. [1] Ср. 7, 59; Эпиктет у *Стобея*, Флорилегии, 1, 126 Hense (р. 463 Schenkl, фр. 2 Schw.).

52. [1] См. прим. 11 к 3, 16.

54. [1] См. прим. 1 и 5 к 2, 2.

[2] Ср. *Секст Эмпирик*, 7, 129 сл. (в объяснении учения Гераклита) о двух видах связи с окружающим: через ум и через дыхание; там же, 9, 87 (*SVF*, 2, 1014): «и в эфире находится природа живых существ, откуда и люди становятся причастными разумной силе, глотая ее оттуда». Сущностью бога стоики считали творческий огонь, проницающий мир в виде разумного огневидного дыхания (πνεῦμα). Этот верхний и более чистый огонь они называли и эфиром, ведущей частью живого существа — мира (см. *Диоген Лаэртский*, 7, 137, 139; ср. *SVF*, 2, 642, 1064). В отличие от других стоиков Марк Аврелий термином «дыхание» обозначает связанную с дыхательной функцией душу, которая является носителем ощущений и эмоций, и отделена от разума — ведущего. Возможно, что при этом нет отказа от стоического материализма, и телесной основой духовного начала человека считается эфир; см. 7, 50; ср. 4, 4; 12, 2.

55. [1] Ср. 2, 11; 5, 22; 5, 35; 8, 34; *Сенека*, Письма, 70, 15: «всякий несчастный несчастен только через свой порок» (пер. С. А. Ошерова); *Дион Хрисостом*, Речи, 80, 6: «каждый сам является причиной своего несчастья».

56. [1] Ср. 5, 20. «Воля» — т. е. ведущее как свободно избирающее и волевое начало, др.-греч. προαιρετικόν (ср. Тайлер: Wahlvermögen). Термин προαίρεσις собств. 'выбор' (ср. Тайлер: Willenswahl), обозначающий свободную волю, свободу в образе мыслей и действии, в суждениях, является частым у Эпиктета (см., например, 2, 33, 9 сл.; в пер. Г. А. Тароняна «свобода воли», ср. истолкование термина как 'personne morale' — *Souilhé J.* Introduction, 50 n. 3. — In: *Épictète.* Entretiens 1. Paris, 1962), где этот термин, выражая способность человека мыслить, судить (признавать), избирать и желать, часто употребляется синонимично со словами «разум» и «душа»; ср. *Аристотель*, Никомахова этика, 3, 5. 1113a 5 сл., где отождествляются προαιρούμενον и 'ведущее — ἡγούμενον; 6, 2, 1139a 31 сл.

[2] Т. е. душа, см. прим. 1 к 2, 2.

57. [1] «напряжение—лучи—напряженным лучом» передают τάσις — ἀκτῖνες — ἐκτείνεσθαι, букв. 'вытягиваться'. Медитация соединена со стоическим этимологизированием.

[2] К этому образу ср. *Платон*, Государство, 508a сл.; *Сенека*, Письма, 41, 5.

58. [1] См. 3, 3 с прим. 8; ср. эпикурейские утешительные доводы у *Диогена Лаэртского*, 10, 124 сл. и 139. Возможно, что «иное существо» указывает на пифагорейское учение о переселении душ.

61. [1] Ср. 6, 53; 8, 14; 9, 22; 10, 37.

[2] Ср. *Эпиктет*, 3, 9, 12: «Действительно, ты увидел меня и больше ничего. А с человеком как человеком встречается тот, кто ознакомляется с его мнениями и, в свою очередь, показывает свои собственные» (пер. Г. А. Тароняна; «мнениям» соответствуют «основоположения» в пер. «Размышлений»); *Гален*, О страстях души, v. 5, p. 26 Kühn.

ДЕВЯТАЯ КНИГА

1. [1] Ср. формулу назначения Посидония в прим. 6 к 5, 8; 7, 9.

[2] Др.-греч. μάχεσθαι собств. 'сражаться', 'противодействовать', при этом обыгрывается также значение глагола как философского термина: 'противоречить'.

[3] Ср. формулу назначения Панэтия в прим. 3 к 6, 16. По стоикам человек по природе добр, т. е. имеет природное побуждение к добродетели, см. *Стобей*, Эклоги, 2, 65 (*SVF*, 1, 566); *Сенека*, О гневе, 2, 13, 1; Письма, 94, 56; *Мусоний Руф*, фр. 2 p. 6 Hense; *Эпиктет*, 4, 10, 14; 3, 24, 2 сл.; ср. точку зрения Посидония, прим. 1 к 2, 2.

[4] См. прим. 2 к 5, 1 и 2 к 3, 7.

[5] См. прим. 2 к 1, 16.

[6] Ср. 2, 11 с прим. 5.

[7] См. прим. 4 к 3, 11 и прим. 1 к 3, 2.

[8] «Смыслы. . . силы», др.-греч. λόγοι, δυνάμεις, см. прим. 1 к 4, 14; ср. *Сенека*, Письма, 90, 29.

2. [1] В основе лежит распространенное сравнение жизни с пиром, ср. *Телес*, p. 16 Hense; *Лукреций*, 3, 938; *Гораций*, Сатиры, 1, 1, 119; *Сенека*, О краткости жизни, 7, 9; Письма, 61, 4; 98, 15; *Эпиктет*, 2, 16, 37.

[2] Возможно, что сравнение связано с чумой, завезенной в Италию во время Парфянской войны (162—166) и появлявшейся волнами во все время правления Марка Аврелия; ср. *SHA*, 4, 17, 2 и 28, 4. Однако ср. также *Сенека*, О спокойствии души, 7, 4; О гневе, 3, 5, 1; Утешение к Гельвии, 11, 6; *Псевдо-Лонгин*, О возвышенном, 44, 9.

[3] По-видимому, прав Вербеке (*Verbeke G.* L'évolution de la doctrine du pneuma... Paris; Louvain, 1954, p. 168), возражая переводу Траннуа (*A. I. Trannoy*, Paris, 1925, изд. и перевод; его «воздух» тоже имеет обоснование, см. Фаркерсон ad locum и Тайлер с ссылкой на *Секста Эмпирика*, 9, 79) и указывая, что имеется в виду не воздух, а дыхание (см. прим. 1 и 5 к 2, 2) в теле, т. е. душа, окружающая ведущее, или разум (ср. пневматическая оболочка души как соединяющий тело и душу посредник в учениях герметиков, гностиков и неоплатоников); ср. 4, 39 с прим. 1. От состояния дыхания зависит телесное здоровье. К термину «разворот» см. прим. 4 к 3, 7.

3. [1] *Сенека*, Письма, 102, 23 сл. пользуется этой аналогией в отношении загробной жизни. Как обращение «ты» к человеку вообще (ср. «братья» в 5, 31), так и пример рождения ребенка может быть обусловлен традициями диатрибы (популярно-философской проповеди) и употребляться безотносительно к конкретному адресату, поэтому не обязательно считать, что речь идет о рождении ребенка Марка Аврелия (так Брант, полагающий, что обращение во втором лице всегда является конкретным обращением к себе, см. *JRS*, 1974, 64; правильно Хейнз: *Haines C. R.* — Journal of Philology, 1914, 33, p. 278 sq.).

4. [1] Ср. *Платон*, Критон, 49b; Государство, 366e сл.; Хрисипп у *Плутарха*, О противоречиях стоиков, 16, 1041cd (*SVF*, 3, 289); *Эпиктет*, 4, 5, 10; 2, 10, 26.

5. [1] Ср. *Демокрит*, фр. B 256 Diels (601 Лурье); *Цицерон*, Об обязанностях, 1, 23; 1, 28 сл.

7. [1] Ср. 7, 29; 8, 29; 8, 47. И это требование ad hoc относится к неприятному или неразумному представлению, желанию и устремлению, и связано с временным уединением в себя, ср. 6, 11; 4, 3; Образ эмпедокловой сферы в 8, 41; 11, 12; 12, 3. Конец записи позволяет и другой вариант перевода (ср. Тайлер): «в своей власти (ἐφ' ἑαυτῷ) иметь ведущее».

8. [1] Запись в духе ортодоксального стоицизма без отделения души и разума.

9. [1] К древнему взгляду, что подобное стремится к подобному и познается через подобное, ср. *Гомер*, Одиссея, 17, 218; *Анаксагор*, фр. A 41; *Левкипп*, A 1; *Демокрит*, A 99a, 165, B 164 Diels (316, 318, 319 Лурье); *Секст Эмпирик*, 1, 303; 7, 92 (*Посидоний*, фр. 85 Edelstein, Kidd) и 116 сл.

[2] См. прим. 2 к 8, 54.

[3] Ср. 7, 13; *Диоген Лаэртский*, 7, 137: в эфире возник и круг неподвижных звезд, которые считались божественными существами. К терминам см. прим. 3 к 5, 26, 3 к 4, 27, 1 к 6, 14.

10. [1] Ср. 4, 23; 11, 1.

[2] Стоики придерживались взгляда, по которому названия вещам даны первыми людьми в соответствии с природой каждой вещи, однако затем происходит порча языка и первоначальные соответствия постепенно стираются.

13. [1] Нормативное изъявительное наклонение в тоне самовнушения, ср. 5, 36 конец; к термину «признание» см. прим. 1 к 2, 12.

16. [1] К противопоставлению «переживание — деятельность», ср. 6, 51; *Секст Эмпирик*, 7, 237.

17. [1] Ср. 8, 20.

18. [1] Ср. 9, 27; 9, 34; 4, 38; 7, 34.

20. [1] Ср. 7, 29; 9, 39; смысл ясен из 9, 4.

21. [1] По-видимому, имеется в виду сон.

[2] Ср. 9, 3; 12, 23; *Сенека*, Утешение к Марции, 21, 7; Письма, 24, 20; 49, 3; 58, 22 сл.; *Плутарх*, Об «E» в Дельфах, 18, 392b сл. (русск. пер. в *ВДИ*, 1, 1978) — последние два места в связи с гераклитовским учением.

[3] См. прим. 1 к 1, 16.

24. [1] См. 4, 41 с прим.

[2] Др.-греч. τὸ τῆς Νεκυίας. Νέκυια собств. жертва, приносимая умершим с целью вызвать их из подземного царства, а также некромантия, вызывание мертвецов. Традиционное заглавие 11 песни «Одиссеи», см. 11, 219 сл. Известно и сочинение Мениппа (см. прим. 3 к 6, 47) под тем же названием. По мнению Капелле Марк Аврелий ссылается на последнего, а Тайлер видит здесь указание на Гомера. Заметим, что здесь можно усматривать и независимое от конкретного литературного источника сравнение жизни с царством мертвых.
25. [1] См. прим. 4 к 2, 3. По стоической физике носителем качеств объекта является дыхание (пневма), которое и само телесно. Оно субстанционально неотделимо от вещества, каковое оно полностью проницает, но в абстракции рассматривается отдельно в качестве причинного начала. Качество определялось как дыхание в определенном состоянии, что в конкретном объекте проявляется в виде конкретного свойства.
27. [1] Ср. 1, 17 с прим. 12.
[2] Др.-греч. πρὸς ἅ. . . διαφέρονται с намеком на стоический термин ἀδιάφορον 'безразличное' (прим. 8 к 2, 11).
28. [1] Ср. 6, 17; 4, 46 (*Гераклит*, фр. В 76).
[2] Ср. 9, 35; подложный фр. пифагорейца Филолая, В 21 Diels; *Платон*, Тимей, 37—38 с; *Аристотель*, О небе, 279а 22 сл.; 283b 26 сл.; *Цицерон*, Тускуланские беседы, 5, 70; *Псевдо-Аристотель*, О мире, 397а 11; *Варрон*, О латинском языке, 6, 11 (*SVF*, 2, 163): истолкование Хрисиппом слова αἰών 'век' как ἀεὶ ὄν 'всегда существующее'.
[3] См. прим. 4 к 3, 11; ср. 12, 14. Если соотнести второй член альтернативы с теорией *Демокрита* о необходимости, то естественно следуют два вида демокритовских неделимых, физические и математические элементы — атомы и амеры («безчастные», см. фр. 106—124 с прим. Лурье, термин у Ксенократа и Диодора Крона, см. *Аэтий*. Dox. Gr. 289, 312 Diels; ср. *Эпиктет*, фр. 1 Schenkl), а затем уже эпикурейское «все наугад», так что нет необходимости в конъектуре Тайлера «‹бессмысленно, если› атомы или амеры». «Что — и в чем?» (ср. 10, 31) можно понять как вопрос риторический, иронически выражающий неудовлетворенность вторым членом альтернативы. Однако «последственность» может удовлетворять и стоика, если необходимость исходит из разума и промысла (ср. 7, 75), поэтому возможно, что «атомы и амеры» в записи употреблены не в отрицательном и отвергаемом смысле, а в духе обычных «первостихий», обозначая просто мельчайшие материальные первоосновы, так что основным альтернативным противопоставлением является «разум (промысла)» — «наугад»; ср. 9, 9 и 7, 50, где в связи с «наугад» употреблено «первостихии».
29. [1] Ср. 2, 12; 5, 23.
[2] Марк Аврелий имеет в виду конечно своих современников.
[3] Ср. *Эпиктет*, фр. 15 Schenkl: иронически о женщинах в Риме, которые не выпускают из рук платоново «Государство», поскольку там утверждается, что женщины должны быть общими; *SHA*, 4, 27, 7: Марк Аврелий постоянно повторял изречение Платона: «Государства процветали бы, если бы философы были властителями и если бы властители были философами» (пер. С. П. Кондратьева); см. *Платон*, Государство, 473d, ср. Письма, 7, 326ab и сл.
[4] См. прим. 5 к 2, 3.
[5] *Александр* Македонский; *Филипп* — его отец, царь 359—336 до н. э.; *Деметрий Фалерский* (ок. 350—283), сторонник Македонского государства, в 317—307 правил Афинами.
33. [1] Ср. 2, 14.
34. [1] См. 4, 8.
35. [1] Использована игра слов ἀποβολή — μεταβολή.
36. [1] Ср. 10, 7. Запись в духе кинической «переоценки ценностей» (см. *Диоген Лаэртский*, 6, 71) как и 6, 13; 8, 24; 10, 18; 11, 2; ср. 8, 3; 9, 29; 10, 19. К киническим местам и мотивам см. еще 2, 15; 4, 48; 4, 51; 5, 28; 6, 47; 7, 36; 8, 37; 10, 32; 11, 6; 12, 27.
38. [1] Смысл проясняется из 9, 4.
[2] См. 11, 18 (5).
39. [1] Рукописный текст не менее чем предлагавшиеся изменения («говори», «почему не говоришь») предполагает иронию (смятенный не говорит, а как бы говорит).
40. [1] Ср. *Платон*, Федр, 279bc; *Диоген Лаэртский*, 7, 124; *Сенека*, Письма, 10, 4 сл.
[2] Ср. 2, 11 с прим. 8; 7, 31 с прим. 1.

41. [1] *Эпикур*, фр. 191 Usener; ср. *Сенека*, Письма, 66, 47.
[2] К локализации боли ср. 5, 26.
42. [1] Хейнз связывает последующее с восстанием Авидия Кассия в 175 г. (по *SHA*, 6, 1, 7 последний называл Марка Аврелия «философствующей старушечкой»), Брант относит сюда же и 9, 38, ср. *Дион Кассий*, Римская история, 71, 24, 2 и 26, 2 сл.
[2] См. прим. 1 к 3, 8; ср. 5, 6; 7, 13; 7, 73; 11, 1; 6, 30.
[3] Т. е. в богатстве, власти, славе и пр., см. прим. 8 к 2, 11.
[4] Ср. 4, 49; 7, 55 конец; 8, 32; 11, 1 начало.

ДЕСЯТАЯ КНИГА

1. [1] О рифмах ср. 2, 11 с прим. 7.
[2] См. прим. 2 к 2, 16.
2. [1] Ср. 6, 14 с прим. 1; 8, 41; 10, 33; 3, 6 конец.
3. [1] Ср. 5, 18; 7, 33 с прим.; 7, 64.
[2] См. прим. 2 к 3, 1.
4. [1] См. 8, 17; 12, 12.
6. [1] См. прим. 3 к 3, 9; ср. 9, 9 с прим. 1.
[2] Т. е. к людям. Ср. 6, 53; 8, 14; 8, 61; 9, 22.
[3] Так как существуют только мир и пустота, а причинное начало, т. е. разум, с миром едино.
[4] См. прим. 3 к 2, 5.
[5] См. прим. 2 к 2, 16.
7. [1] Ср. 4, 26; 4, 36; 7, 18; 7, 23; 9, 35; *Сенека*, Письма, 71, 14.
[2] Др.-греч. διαφόρως с намеком на термин ἀδιάφορον 'безразличное'.
[3] Др.-греч. κατὰ τὸ πεφυκέναι. Марк Аврелий полемизирует с обыденным словоупотреблением, связывая глагол πεφυκέναι 'вырасти', 'уродиться', 'быть от природы' с понятием κατὰ φύσι 'по природе'. Другая возможность перевода была бы «от природы . . . отроду».ν
[4] Эпикурейский взгляд, ср. 7, 50; 9, 39.
[5] Речь идет о теле и душе.
[6] Ср. 4, 14; 4, 21; прим. 5 к 5, 33.
[7] См. прим. 2 к 5, 13. Тайлер усматривает в последнем варианте теорию перипатетиков, см. *Аристотель*, Метеорология, 351a 19 сл.; *Псевдо-Аристотель*, О мире, 396a 27 сл.; 397a 27 сл.; ср. *Сенека*, Письма, 58, 24.
[8] Ср. 6, 15; *Дион Хрисостом*, Речи, 12, 30 (ср. *SVF*, 2, 1146); прим. 5 к 2, 2. О текущем естестве и постоянном качестве см. *Плутарх*, Об общих понятиях, 44, 1083 de (*SVF*, 2, 762); ср. *Сенека*, Письма, 121, 16.
8. [1] См. прим. 9 к 4, 3.
[2] Как и в предыдущей записи, полемика с обыденным словоупотреблением, переосмысление слов в стоическом духе.
[3] Речь идет о тех, кто должен был в амфитеатре вступать в борьбу с дикими зверьми. К зверям бросали, часто к тому же связанными, и осужденных на смерть. См.: *Friedlaender L.* Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms. 2. Leipzig, 1920, 77 сл.
[4] Там по мифологическому представлению находились души праведных героев, см. *Гесиод*, Труды и дни, 166 сл.; *Пиндар*, Олимпийские оды, 2, 68 сл.; ср. *Платон*, Государство, 519c, 540b; *Аристотель*, Протрептик, фр. 12 Walzer.
[5] См. прим. 3 к 3, 1.
[6] Ср. *Сенека*, Письма, 95, 47.
[7] См. прим. 3 к 2, 5.
[8] Ср. 5, 1; 5, 6.
9. [1] Ср. различение добродетели умственной и неумственной (*Диоген Лаэртский*, 7, 90) или же умственной и действенной добродетели у Панэтия (там же, 7, 92, фр. 108 van Straaten; ср. *Цицерон*, Об обязанностях, 1, 16—17, фр. 103; *Сенека*, Письма, 94, 45), у которого это деление соответствует расчленению души на разум и устремления (см. прим. 3 к 3, 6). Созерцающая жизнь не означала только созерцательную, она понималась в смысле умственной работы, имеющей ценность для всех людей.
10. [1] Названия ираноязычных племен, в том числе и языгов, против которых Марк Аврелий воевал с 174 г.

[2] См. *Сенека*, Письма, 95, 30 сл.
11. [1] См. прим. 1 к 2, 12.
[2] Ср. 3, 16 с прим. 9 и 11.
12. [1] Т. е. понятие «неудача» применимо только в этической сфере, а не в том, что не зависит от воли человека и является безразличным.
[2] Ср. *Сенека*, Письма, 23, 4.
13. [1] 8, 56 поясняет смысл этой записи.
[2] Имеется в виду ведущее, разум.
[3] См. прим. 2 к 2, 13. Здесь не как разум, а состояние ведущего, см. определение счастья в 7, 17.
15. [1] В смысле стоического космополитизма, см. прим. 2 к 2, 16.
[2] См. 10, 32 с прим. 2; ср. *Платон*, Критон, 48b.
20. [1] «Благодатно — дает» воспроизводит сближение συμφέρει — φέρει.
21. [1] По *Эврипиду*, фр. 898, 7, 9 Nauck [2]. Стихи 7—10 цитируются *Аристотелем*, Никомахова этика, 8, 2, 1155b. Обычный оборот речи «любит он это» отнесен к тому, что по природному закону происходит в мире.
23. [1] Ср. 4, 3 начало.
[2] *Платон*, Теэтет, 174de: «Славословия тиранам или царям он (т. е. философ) слушает так, как если бы хвалили пастухов, тех, что пасут свиней, овец или коров, за богатый удой, с той только разницей, что людской скот, как он считает, пасти и доить труднее и хлопотливее; при этом, считает он, пастырь, устроивший свой загон на горе за прочной стеной, по недостатку досуга неизбежно бывает не менее дик и необразован, чем те пастухи» (пер. Т. В. Васильевой слегка изменен, чтобы была заметнее перекличка текстов). Вряд ли можно согласиться с Тайлером, который видит смысл записи в указании на то, что стремление к власти и владению имуществом везде одинаково. С оттенком самоиронии говорится скорее о положении императора, которое независимо от места остается одним и тем же.
24. [1] См. прим. 4 к 3, 7; ср. 5, 26.
25. [1] *Закон* — т. е. «прямой разум» мира, природный закон; ср. 7, 9; 10, 11; 2, 16 (конец). «Закон — концы» передает νόμος 'закон' — νέμων 'уделяющий', слова однокоренные.
26. [1] См. прим. 1 к 6, 38; ср. *Цицерон*, О природе богов, 2, 115 (*SVF*, 2, 549); *Сенека*, О досуге, 5, 5.
[2] Т. е. умственным оком, см. прим. 1 к 3, 15.
27. [1] *Адриан* — см. 4, 33 с прим.; *Антонин* — см. 1, 16; *Филипп*, *Александр* — см. 9, 29; *Крез* — царь Лидии 560—546, известен своим богатством и переменчивой судьбой.
28. [1] См. *Эпиктет*, 1, 14, 5 и прим. 3 к 4, 27.
[2] Ср. 8, 45; 10, 14; 10, 21; 10, 25; *Ипполит*, Философумены, 2, 1 (Dox. Gr. 571 Diels, *SVF*, 2, 975): сравнение человека с собакой, которая привязана к повозке и должна волей или неволей ей следовать; Клеанф у *Сенеки*, Письма, 107, 10 сл. и у *Эпиктета*, Руководство, 53 (*SVF*, 1, 527); *Сенека*, О провидении, 5, 4 сл.; О счастливой жизни, 15, 5 сл.; *Эпиктет*, 1, 12, 7; 2, 16, 42; 4, 1, 131; Руководство, 8: требование желать того, чтобы все происходящее происходило так, как оно происходит. В таком желании и в добродетельном следовании тому, что с нами внешне происходит, т. е. тому, что не зависит от воли и мыслится происходящим по целесообразному плану или промыслу, усматривалась активность человека, его сотрудничество с мировым целым; см. прим. 5 к 5, 8; 6, 42.
31. [1] Лица, трудно отождествляемые. Если принять перестановку Леопольда «Севéра . . . Ксенофонта», то возможно, что здесь Критон и Ксенофонт Афинский — ученики Сократа, о Севере см. 1, 14. По мнению Тайлера, если переставить имена Эвфрат и Эвтихион, то первый, возможно, тождественен философу-стоику, ум. 118 г. н. э. (см. *Плиний Младший*, Письма, 1, 10; *Эпиктет*, 3, 15, 8; 4, 8, 17 сл.; *Дион Кассий*, 69, 8). Грамматик Эвтихион Прокул упоминается в *SHA*, 4, 2, 3. По мнению Орта (*Orth E.* — Helmantica, 5. 1954, 393—408) Эвфрат является прокуратором, Критон и Ксенофонт — врачами (см. *Гален*, v. 14, p. 4; 12, 445; 14, 700 Kühn).
[2] К мотиву ср. 4, 32; 6, 47; 7, 58; 8, 25; 12, 27; *Псевдо-Плутарх*, Утешение к Аполлонию, 110d.
[3] Ср. 4, 1; 7, 68; *Сенека*, Письма, 66, 8.

32. [1] См. прим. 2 к 4, 26.

[2] Ср. 10, 15 и прим. 3 к 3, 1; ср. радикальный взгляд киника Диогена (*Диоген Лаэртский*, 6, 24; ср. *Элиан*, Пестрые рассказы, 10, 11): «Для того, чтобы жить как следует, надо иметь или разум или петлю» (пер. М. Л. Гаспарова). Несколько иное толкование возможно в связи с 7, 56 в интерпретации Тайлера, см. прим. 1 к 7, 56.

[3] Стоический термин, см. прим. 2 к 2, 5.

33. [1] Примером цилиндра пользовался Хрисипп в рассуждениях о судьбе, см. *Авл Геллий*, Аттические ночи, 7, 2; *Цицерон*, О судьбе, 42 сл. (*SVF*, 2, 1000, 974). Характер движения цилиндра предопределен его природой, его формой. Способность катиться определяет судьбу цилиндра и является основной причиной его движения, когда ему ничто не мешает, в то время как непосредственная причина заставляет его двигаться.

[2] Аналогичное сравнение у *Сенеки*, Письма, 39, 3.

[3] Ср. 4, 8; 9, 42; *Сенека*, Письма, 85, 30 сл.

[4] См. 6, 44 конец; прим. 2 к 2, 16.

34. [1] Буквально «укушенному истинными основоположениями»; аналогичная метафора см. у *Платона*, Пир, 218а и у *Сенеки*, Письма, 94, 41 (ср. 94, 42 сл. и 28 сл. о влиянии изречений и стихов).

[2] *Гомер*, Илиада, 6, 147 и 149 (в пер. Н. И. Гнедича).

[3] *Гомер*, Илиада, 6, 148 (в пер. Н. И. Гнедича). Стихи 145—149 цитируются *Псевдо-Плутархом*, Утешение к Аполлонию, 104е; ср. *Сенека*, Письма, 104, 11.

[4] Др.-греч. ὕλη 'лес'. В философском словоупотреблении, а, следовательно, и для Марка Аврелия, это слово означает 'вещество' (материю). В известный пассаж Гомера вкладывается таким образом космический смысл.

38. [1] Ср. *ведущее* как жизнь, ощущение и устремление человека у *Ария Дидима*, фр. 39 Dox. Gr. 471 Diels (*SVF*, 2, 821). К представлению о душе или разуме как об истинном человеке, ср. *Платон*, Государство, 443d; Законы, 959b; *Аристотель*, Протрептик, фр. 6 Walzer; Никомахова этика, 9, 4, 1166а; 9, 8, 1168b; 10, 7, 1178а; *Псевдо-Платон*, Аксиох, 365е; *Цицерон*, Тускуланские беседы, 1, 52; О государстве, 6, 26; *Сенека*, Письма, 65, 22; 92, 1 сл.; *Эпиктет*, 3, 1, 40.

[2] См. прим. 9 к 3, 3.

ОДИННАДЦАТАЯ КНИГА

1. [1] Ср. 6, 8; 7, 13; 7, 74; 9, 42 конец; *Эпиктет*, 1, 17, 1; 1, 19, 11: «Такова ведь природа живого существа: оно все делает для себя» (пер. Г. А. Тароняна).

[2] См. 3, 8 с прим. 1.

[3] См. прим. 3 к 2, 2; ср. *Секст Эмпирик*, 9, 332; *Диоген Лаэртский*, 7, 140.

[4] См. прим. 2 к 5, 13.

[5] Частый утешительный довод, ср., например, 7, 1; 7, 49; *Лукреций*, 3, 945; *Цицерон*, Тускуланские беседы, 4, 37 сл.; *Сенека*, Утешение к Марции, 25 сл.; Письма, 93, 9.

[6] См. прим. 2 к 3, 6.

2. [1] Панкратий включал элементы борьбы и кулачного боя.

[2] Стоическое определение блага, см. *Диоген Лаэртский*, 7, 94 сл.; *Сенека*, Письма, 76, 16. «За исключением» — так как благо не состоит из отдельных частей, а является цельным, единым, см. *Сенека*, Письма, 102, 7 (*SVF*, 3, 160).

3. [1] См. прим. 5 к 5, 33.

[2] Ср. 3, 7; 5, 28 (конец); 9, 28 (конец). В записи не освященное разумом страстное поведение (о христианах ср. *Эпиктет*, 4, 7, 6; *Плиний Младший*, Письма, 10, 96, 3; см. также запись 3, 16 с прим. 5: рассудок нуждается в этических качествах) противопоставляется разумно оправданным действиям, ср. *Сенека*, Письма, 30, 12; 76, 20; *Плиний Младший*, Письма, 1, 22, 10. По стоикам разум человека способен судить обо всем правильно сообразно объективному мировому разуму-закону, однако эта способность утрачивается, когда эмоциональные состояния становятся неразумными и, выходя из положенных им границ, овладевают человеком. Здесь Марк Аврелий имеет в виду, по-видимому, отказ христиан от исполнения требований официального

культа, и, таким образом, их готовность на мученическую смерть. Ссылки на христиан имеются, по предположениям исследователей, и в записях 3, 16; 7, 68; 8, 48; 8, 51. О преследованиях христиан и об отношении к ним Марка Аврелия см.: *Berwig D.* Mark Aurel und die Christen. München, 1970; *Beaujeu J.* La religion romaine à l'apogée de l'empire. Paris, 1955, I, p. 349 sq.

4. [1] Ср. 7, 13; 7, 74; *Сенека*, Письма, 66, 10.

5. [1] См. прим. 1 к 4, 2 и скептическая критика у *Секста Эмпирика*, 11, 178 сл.

6. [1] Т. е. в жизни; ср. 3, 8; 11, 1; 12, 36. Распространенное сравнение жизни со сценой, по-видимому, восходит к Биону Борисфениту, ср. *Телес*, р. 11 и XCVIII сл. Hense; Аристон у *Диогена Лаэртского*, 7, 160; *Цицерон*, О старости, 64; 85: *Мусоний Руф*, р. 141 Hense; *Эпиктет*, 4, 7, 13; Руководство, 17.

[2] *Софокл*, Эдип-царь, 1391 сл.: «О Киферон, зачем меня ты принял, зачем, приняв, тотчас же не сгубил» (пер. С. В. Шервинского), ср. *Эпиктет*, 1, 24, 16. *Киферон* — гора, на которой пастух, вместо того, чтобы убить Эдипа-ребенка, отдал его другому пастуху. К последующим стихам записи ср. 7, 41, 38, 40 с примечаниями.

[3] Ср. 8, 3 с прим.; см. *Диоген Лаэртский*, 6, 26 и о сочинениях Диогена там же, 7, 38 и 80; однако данное место указывает скорее не на то, что Диоген писал комедии, а на сходство кинической прямоты слова с речью древней комедии.

7. [1] Имеется в виду то ли какая-то конкретная ситуация, то ли вообще жизнь при дворе, ср. 5, 16; 8, 9; с другой стороны *Лукан*, Фарсалия, 1, 493.

8. [1] Ср. *ап. Павел*, К Римлянам, 11, 19 сл.

[2] Ср. 8, 34.

[3] Ср. 9, 3.

9. [1] См. прим. 2 к 3, 6.

10. [1] По мнению Хейнза цитата; Тайлер предполагает, что она принадлежит Менандру (ср. «Изречения Менандра», 408, 414, 416, 423, 436 и 213). П. Маас считает необходимой конъектуру: вм. «ни одна (οὐδεμία) природа» — «ни одному (οὐδεμιᾶς) искусству», т. е. «искусства выше всякого природа» (см.: *Maas P.* — *JRS*, 1945, 35, p. 146). Возможно, что Марк Аврелий нарочно слегка переиначил стих.

[2] Ср. *Аристотель*, Протрептик, фр. 11 Walzer; Физика, 2, 2, 194а 21 сл.; *Цицерон*, О природе богов, 2, 81; О законах, 1, 26 (*SVF*, 2, 1162); *Псевдо-Аристотель*, О мире, 5, 396b 12; *Сенека*, Письма, 65, 3.

[3] Ср. 5, 16.

[4] Т. е. справедливость существует по природе; ср. Хрисипп у *Плутарха*, О противоречиях стоиков, 9, 1035 с; *Цицерон*, Об обязанностях, 1, 28 (*SVF*, 3, 326, 343).

[5] Ср. *Феогнид*, 147; *Платон*, Законы, 630с; *Аристотель*, Никомахова этика, 5, 2, 1129b.

[6] См. прим. 8 к 2, 11 и 1 к 7, 31.

[7] Стоический термин, см. прим. 2 к 3, 9.

[8] Др.-греч. μεταπτωτικοί, ср. 5, 10 с прим. 4.

11. [1] Ср. 4, 39; 11, 16. В отличие от скептического (см., например, *Секст Эмпирик*, 11, 140 сл.) воздержания от суждения обо всем, что возникает в связи с мнением (признанием), стоики признавали существование блага и зла по природе, т. е. добродетели и порока. Данная запись и пара «гоняться-избегать» (см. прим. 2 к 3, 7) относится, таким образом, к вещам безразличным, или средним (прим. 8 к 2, 11, 2 к 3, 1).

12. [1] Др.-греч. αὐτοειδής. Тайлер принимает конъектуру Рейске (со ссылкой на *SVF*, 2,788) αὐγοειδής 'световидная', 'сияющая', и связывает это слово с Посидонием посредством *Галена*, «О мнениях Гиппократа и Платона», где говорится о психическом дыхании (пневма; 644, 2 Müller) и о зрительном (625, 9), которое называется φωτοειδές 'световидное', 'светящееся'. К последнему слову см. *Посидоний*, фр. 85 Edelstein, Kidd — *Секст Эмпирик*, 7, 93 (ср. также *Филон*, Коммент. к Исходу 2, 80: anima — magis luminiformis). В этой перспективе перевод был бы: «Сфера души световидна тогда, когда. . .». Ср., однако, 8, 41 и 12, 3 с прим. 6: для Марка Аврелия душа тогда только станет сферой, когда будет самодовлеющей, свободной от страстей.

[2] По толкованию Тайлера эти четыре глагола выражают главные страсти, возникающие от признания благом или злом чего-то что действительно таковым не является. По стоическим определениям *вожделение* — это неразумное желание того, что кажется благом; *страх* — неразумное уклонение от кажущегося зла или ожидание его; *наслаждение* (ср. 4, 36; вместо σπείρηται Тайлер принимает конъектуру ἐπαίρηται

вздымается', 'возбуждается') — неразумное возбуждение от того, что кажется благом; *печаль* — неразумное душевное сжатие от того, что кажется злом, или от недавнего присутствия его. Ср. 8, 45.

[3] Ср. 9, 1 и формулу Посидония в прим. 6 к 5, 8; *Платон*, Государство, 5, 475e; *Аристотель*, Протрептик, фр. 9; 12 Walzer; Никомахова этика, 1, 7, 1098a 31; Физика, 1, 8, 191a 25; *Псевдо-Аристотель*, О мире, 1, 391a 3 сл.

[4] Ср. 12, 15; *Платон*, Филеб, 65cd; Государство, 6, 487a.

13. [1] См. 5, 25; 8, 49; *Эпиктет*, 3, 18, 19.

[2] *Фокион* (397—317) с прозвищем Честный, афинский политический деятель (см. его биографию у Плутарха). По мнению некоторых комментаторов Марк Аврелий имеет в виду то, как приговоренный к смерти Фокион попросил передать сыну его просьбу не питать против афинян злобу за смерть отца (см. *Элиан*, Пестрые рассказы, 12, 49). Не исключено, однако, что намек относится к рассказу о том, как Фокион ответил оскорбителю своей жены, пришедшему просить прощения: «Но ведь моя жена от тебя ничего не потерпела. Скорее это какая-нибудь другая, так что передо мной не надо извиняться» (см. *Мусоний Руф*, фр. 10 p. 55 Hense); в этом случае возможны и личные ассоциации, см. прим. 11 к 1, 17, ср. *SHA*, 4, 26, 5; 19, 7 сл.; 23, 7.

15. [1] Ср. *Платон*, Письма, 3, 318e; *Менандр*, фр. 203.

16. [1] См. прим. 8 к 2, 11 и 1 к 7, 31.

[2] Ср. *Эпиктет*, 3, 16, 15; 3, 22, 104 сл.; 4, 12 (в пер. Г. А. Тароняна 'внимание').

18. [1] См. 8, 27; 6, 50; 8, 43; 9, 11.

[2] Ср. 8, 56; 8, 59.

[3] Ср. *Гомер*, Илиада, 2, 477 сл.; *Цицерон*, О пределах добра и зла, 3, 66 (*SVF*, 3, 342); *Эпиктет*, 1, 2, 30; 3, 1, 22.

[4] Ср. 4, 3; 4, 27; 8, 17; 9, 28; 9, 39; 10, 6; прим. 3 к 7, 9.

[5] См. 5, 16 с прим. 6; 2, 1.

[6] Ср. 3, 4 конец; 10, 13; 7, 34; 10, 19.

[7] См. прим. 5 к 2, 3; 8, 14.

[8] См. 6, 13; 9, 29.

[9] См. 7, 63 с прим. 1; ср. 2, 1; 2, 13; 7, 22.

[10] См. прим. 2 к 1, 16.

[11] Ср. 10, 30.

[12] См. 1, 17 начало; к «состояние» ср. 12, 16; 5, 28; 6, 57; прим. 4 к 1, 17.

[13] Ср. 4, 48; 4, 3; 4, 6; 7, 22.

[14] См. 9, 4.

[15] См. прим. 1 к 2, 12; ср. 7, 16; 8, 40; 9, 13; 11, 11 и 16.

[16] Ср. 4, 7.

[17] См. 2, 1 и 4, 8.

[18] См. 10, 10.

[19] Аналогично *Секст Эмпирик*, 11, 159—160.

[20] Ср. 5, 28; 6, 27; 6, 50; 8, 59; 9, 11; 10, 4; 11, 13.

[21] См. 4, 8 и 9, 4.

[22] Ср. 6, 54; 9, 9; *Платон*, Федон, 82b; *Цицерон*, О пределах добра и зла, 3, 19, 63 (*SVF*, 3, 369); *Мусоний Руф*, фр. 14 p. 72 Hense; *Эпиктет*, 3, 22, 99; 4, 1, 85.

[23] Ср. 3, 13 с прим. 2.

[24] См. прим. 3 к 1, 9.

[25] См. 11, 9 конец.

[26] «Предводитель Муз», эпитет Аполлона.

[27] Ср. 4, 6; 5, 17 с прим. 1; 7, 71; 12, 16.

19. [1] Стоический термин, см. прим. 4 к 3, 7. Возможно, что имеются в виду главные пороки — трусость, неразумение, несправедливость, распущенность, которые в противоположность добродетелям — см. прим. 1 к 3, 6 — определялись как незнание.

[2] Ср. 5, 26; 7, 55. «надела — уделом» передает сопоставление μέρος — μοῖρα.

20. [1] См. прим. 1 к 2, 2.

[2] Ср. 3, 5; 7, 45; *Платон*, Федон, 62bc; *Цицерон*, О старости, 73; Тускуланские беседы, 1, 74; *Псевдо-Аристотель*, О мире, 6, 399a 31; *Эпиктет*, 1, 9, 16.

[3] В Древней Стое *благообщность* (εὐκοινωνησία) считалась подвидом справедливости (*SVF*, 3, 264). По Хрисиппу каждое прямодеяние (прим. 2 к 3, 1) является одновременно и *правым деянием* (см. *SVF*, 3, 297). У Марка Аврелия благообщность мыс-

лится более обобщенно в духе стоического космополитизма (прим. 2 к 2, 16), который построен на основе равенства и в котором прямодеянием является справедливость как к людям, так и к богам (богопочитание, или праведность).
22. [1] Ср. 7, 3; см. *Эзоп*, 297 Helm (314 Hausr. — Hunger); *Бабрий*, 108; *Гораций*, Сатиры, 2, 6, 80 сл.
23. [1] См. *Платон*, Федон, 77е; ср. Критон, 46с; *Эпиктет*, 2, 1, 14 сл.; 3, 22, 106; *Сенека*, Письма, 85, 26.
24. [1] Дальфен видит здесь возможную ссылку на «Лакедемонскую политию» стоика Персея Китийского (см. *SVF*, 1, 454).
25. [1] По другим источникам Сократа пригласил не Пердикка II, царь Македонии ок. 450/40—413, а его сын Архелай, царь 413—399; см. *Аристотель*, Риторика, 2, 23, 1398а; *Сенека*, О благодеяниях, 5, 6, 2; *Диоген Лаэртский*, 2, 25.
26. [1] Гатакер, ссылаясь на *Сенеку*, Письма, 11, 8 предложил чтение «эпикурейских» (фр. 210 Usener). Однако напрашивается сопоставление с т. н. Ἐφέσια γράμματα, которые с некоторых пор писались на амулетах, так как им приписывалось апотропеическое значение. Употребление их вошло в пословицу. *Эфес* — город в Малой Азии.
28. [1] Эпизод неизвестный из других источников.
29. [1] Форма известной пословицы, ср. *Аристотель*, Политика, 1277b 12; *Диоген Лаэртский*, 1, 60; *Аристофан*, Всадники, 542; *Платон*, Законы, 762е.
30. [1] Букв. «не владеешь логосом», λόγος 'речь', 'разум'. Цитата неизвестного происхождения (fr. trag. adesp. 304 Nauck[2]), возможно переосмысление в стоическом духе, см. прим. 5 к 5, 9.
31. [1] *Гомер*, Одиссея, 9, 413; Одиссей говорит о глупости киклопов, а император имеет в виду безумие людей.
32. [1] По *Гесиоду*, Труды и дни, 186; цитата сознательно искажена по созвучию, переиначивая приблизительно такой стих: «тяжкие бросят слова родителю доброму дети».
33. [1] Ср. *Эпиктет*, 3, 24, 86—87. В этой и в следующих двух записях излагаются в сжатой форме мысли Эпиктета.
34. [1] Ср. *Эпиктет*, 3, 24; 88—91. См. прим. 6 к 1, 17, ср. 10, 34; 7, 40 и 41.
35. [1] Ср. *Эпиктет*, 3, 24, 91—93. В рукописях *A* и *X* записи 34 и 35 не разделены
36. [1] *Эпиктет*, 3, 22, 105. К термину προαίρεσις («вольная воля») см. прим. 1 к 8, 56.
37. [1] *Эпиктет*, фр. 27 Schenkl; Брайтхаупт (*Breithaupt G.* De M. Aurelii commentariis quaestiones selectae. Göttingen, 1913, 48) считает, что запись опирается на *Эпиктета*, 3, 22, 13 и 104. О трех разделах философии у Эпиктета см. прим. 1 к 8, 7.
[2] См. прим. 3 к 4, 1.
[3] См. прим. 2 к 1, 16.
[4] Совет для начинающих философствовать, ср. 8, 7 и *Bonhöffer A.* Epictet und die Stoa. Stuttgart, 1890, S. 241.
38. [1] *Эпиктет*, фр. 28 Schenkl; ср. 1, 22, 17 сл.; по мнению Брейтхаупта запись опирается на 2, 25, 3.
[2] См. прим. 1 к 5, 17; ср. *Гораций*, Сатиры, 2, 3, 43 сл.
39. [1] По мнению Леопольда фрагмент из утерянной диатрибы Эпиктета, по Капелле — из утерянного сократического диалога; Брейтхаупт считает парафразой *Эпиктета*, 3, 22, 26.
[2] Ср. 7, 31 с прим. 1; 9, 1 с прим. 2. Обыгрываются не только «противоречие» и «небезразличие» (к вещам «безразличным», прим. 8 к 2, 11) в обыденном, а в то же время и в философском значении, но и «здоровье» (см. прим. 2 к 4, 51) и «негодные» (см. прим. 2 к 3, 1).

ДВЕНАДЦАТАЯ КНИГА

1. [1] См. прим. 2 к 1, 16.
[2] См. прим. 1 к 2, 12.
[3] Ср. 8, 40; 8, 41; 5, 26.
[4] См. 12, 26; «и» здесь отождествляет, а не прибавляет.
[5] См. прим. 2 к 1, 9.
[6] Ср. 10, 1.
[7] См. прим. 11 к 3, 16.

2. [1] Ср. 3, 3 с прим. 9; 9, 38.
[2] См. прим. 2 к 2, 3.
[3] Ср. *Сенека*, Письма, 47, 16.

3. [1] Ср. 2, 2 с прим. 1.
[2] Ср. 10, 38 с прим. 1.
[3] Определение души по Зенону (см. *Тертуллиан*, О душе, 5; *SVF*, 1, 137) и Хрисиппу (*Гален*, О мнениях Гиппократа и Платона; 3, 1, 10 De Lacy; *SVF*, 2, 285), при этом, однако, разум не противопоставлялся душе.
[4] Др.-греч. ἀπροαίρετα, см. прим. 1 к 8, 56.
[5] Др.-греч. τὰ προσηρτημένα ἐκ προσπαθείας, термины у поздних стоиков, затем у гностиков и неоплатоников. Ср. к первому *Эпиктет*, 1, 9, 11; 4, 1, 112; *Климент Александрийский*, Строматы, 2, 112; ко второму, Строматы, 4, 139; *Эпиктет*, 2, 16, 27; *Порфирий*, Исходные положения, 28; 29; 32.
[6] См. *Эмпедокл*, фр. B 27, 4 и 28, 2 Diels: ср. 8, 41; 11, 12; *Гораций*, Сатиры, 2, 7, 86; *Сенека*, Письма, 113, 22; сферическое тело считалось наисовершеннейшим. Цитата у Марка Аврелия слегка отличается от эмпедоклова стиха: «Шару подобный, окружным покоем гордящийся Сфэрос» (пер. Г. Якубаниса, его же в прозе: «округленный, гордый совершенной замкнутостью Сферос»); «Круглая сфера, наслаждаясь своим совершенным одиночеством» (пер. Э. Радлова).

4. [1] К термину см. прим. 1 к 2, 12. Ср. *Платон*, Законы, 731e; *Цицерон*, К Аттику, 12, 28, 2; *Гораций*, Послания, 1, 16, 19; *Сенека*, Письма, 80, 10; О благодеяниях, 7, 1, 7; *Плиний Младший*, Письма, 3, 20, 8.

7. [1] Ср. 9, 32; 2, 12.

8. [1] Ср. 12, 2; прим. 4 к 2, 3.
[2] См. 4, 18.
[3] См. 5, 34; 7, 16; прим. 3 к 4, 1.
[4] Ср. 2, 12; 2, 15; 3, 9; 4, 39; 12, 22.

9. [1] См. прим. 1 к 11, 2; ср. 7, 61.

12. [1] Ср. 7, 63 с прим.

13. [1] См. прим. 4 к 1, 15; ср. 12, 1 конец.

14. [1] См. прим. 1 к 2, 3; к альтернативе см. прим. 4 к 3, 11; ср. 9, 28. Последняя возможность представляет эпикурейскую точку зрения.
[2] «Не предводимая — ведущий ум» передает игру слов ἀνηγεμόνευτος — νοῦν τινα ἡγεμονικόν.
[3] См. прим. 1 к 2, 2.

15. [1] Ср. *Плутарх*, Римские вопросы, 281b; *Лука*, 11, 35 сл. В списках *A* и *X* записи 14 и 15 соединены.

16. [1] См. 9, 4.
[2] Возможны ассоциации с Эдипом.
[3] Ср. 4, 6; 8, 15.
[4] Ср. 11, 18 (17); см. 5, 28; 6, 57.

17. [1] См. прим. 2 к 3, 1.

19. [1] См. прим. 3 к 2, 2.

20. [1] Имеется в виду соотнесение с целью или с назначением.

22. [1] К термину см. прим. 1 к 2, 12; ср. 2, 15; 4, 3 конец; 12, 8.

23. [1] См. 3, 8 с прим. 1; ср. 9, 21.
[2] По стоическому определению добродетельная жизнь, это совокупность (σύστημα 'система', 'построение', ср. 8, 32 начало) разумных деяний, см. *Климент Александрийский*, Педагог, 1, 13, 102 (*SVF*, 3, 293).
[3] Ср. 6, 15; 7, 25.
[4] См. прим. 3 к 2, 1.
[5] См. прим. 1 к 8, 56.
[6] Ср. 5, 8 с прим. 6; 10, 28 с прим. 2 В последних двух предложениях нарочито нагромождены συμφέρον — συμφερόμενον — θεοφόρητος ὁ φερόμενος κατὰ ταὐτά. . . — ἐπὶ ταὐτά. . . φερόμενος.

24. [1] Ср. 9, 28; 12, 20; 2, 16; 3, 4; 4, 2.
[2] Ср. 3, 11 с прим. 4.
[3] См. прим. 5 к 5, 33.
[4] Ср. 7, 48; 9, 30.

[5] Др.-греч. πολυτροπία. Возможны ассоциации с «Одиссеей» (1, 1: πολύτροπος собств. 'изворотливый', 'многообразный') и переосмысление с символическим истолкованием в стоическом духе: имеется в виду скорее изощренность и изменчивость (в противоположность простоте и цельности, см., например, 4, 26 с прим. 2) и развороты (τροπαί, прим. 4 к 3, 7) в людях, чем просто многообразие в жизни.

[6] См. 4, 21; о гениях (δαίμονες) и божествах в этих сферах см. *Диоген Лаэртский*, 7, 151; 8, 32; *Секст Эмпирик*, 9, 86 сл.; ср. 9, 74; *Сенека*, Письма, 90, 28.

[7] Ср. 2, 14 с прим. 2; 4, 32; 6, 37; 6, 46; 7, 1; 7, 49; 11, 1.

26. [1] Ср. 2, 13 с прим. 2; 3, 3; *Эврипид*, фр. 1018 Nauck²; *Аристотель*, Протрептик, фр. 10 с Walzer; *Цицерон*, Тускуланские беседы, 1, 65.

[2] См. прим. 2 к 2, 3.

[3] Ср. *Луцилий*, Сатуры, 27, 664; *Лукреций*, 3, 971; *Сенека*, Утешение к Полибию, 10, 4; *Эпиктет*, 4, 1, 103.

[4] См. 2, 15 с прим.

[5] Ср. 2, 14.

27. [1] *Фабий* Катуллин — возможно, консул при Адриане (130 г.), ср. 4, 50; *Лузий Луп* — неизвестен; *Стертиний* — возможно, полководец Тиберия; *Байи* — город в Кампании, известен как роскошный курорт, ср. *Гораций*, Послания, 1, 1, 83; Клавдий Нерон *Тиберий* (42 до н. э. — 37 н. э.), император в 14 — 37 г., последние десять лет жизни провел на острове Капри, см. *Тацит*, Анналы, 4, 67 сл.; 6, 1 сл.; *Велий Руф* известен как адресат одного письма *Фронтона*, К друзьям, 1, 11 (p. 181 Naber, 2, 86 Haines).

[2] Т. е. к вещам безразличным; о термине см. прим. 8 к 2, 11.

[3] Др.-греч. ὑπὸ ἀτυφίᾳ τῦφος τυφόμενος; ср. 6, 13; 9, 29.

28. [1] Ср. 8, 19 с прим. 1.

[2] Ср. аналогичный довод у *Ксенофонта*, Воспоминания о Сократе, 4, 3, 14; *Цицерон*, Тускуланские беседы, 1, 70; О законах, 2, 7, 16; *Псевдо-Аристотель*, О мире, 6, 399b 12 сл.; *Минуций Феликс*, Октавий, 32, 4 и 6.

30. [1] Др.-греч. πνεύματα, пневматические течения, которые создают качества в телах, см. прим. 1 к 6, 38; *Плутарх*, О противоречиях стоиков, 1054a (*SVF*, 2, 449).

[2] «Ум», в переносном значении, выражается в объединяющей силе тяготения, см. прим. 1 к 6, 38. При этом «тяготение» можно истолковать и в духе 9, 9 с прим. 1.

[3] Т. е. к людям.

[4] Др.-греч. τὸ κοινωνικὸν πάθος; т. е. взаимострастие (см. прим. 3 к 4, 27) в обществе.

31. [1] Две стороны у др.-греч. λόγος 'речь' и 'разум'; см. также прим. 5 к 3, 16.

[2] Т. е. перечисленного в начале записи.

32. [1] См. прим. 2 к 1, 9. Тайлер (*Theiler W.* Einführung в изд. 1974 г., с. 19 сл.; Die Vorbereitung des Neoplatonismus. Berlin, 1930, 114 сл.) называет это «малым основным правилом», которое повторяется во многих записях (например, 3, 6; 6, 8; 8, 23; 9, 31; 10, 11; 11, 13) и в кратчайшей форме звучит «справедливо и праведно» (4, 18 с прим.). В расширенной форме в различных вариантах к этому правилу прибавляется познавательное отношение к внешним вещам и их влияниям (например, 3, 4; 3, 9; 6, 23; 7, 66; 7, 66; 8, 26 и 27; 9, 6; 12, 1). В отличие от Адо (см. прим. 1 к 8, 7, как и указ. там соч., с. 81 сл. возражения Тайлеру) Тайлер не считает, что эти два правила охватывают все записи, проводит, однако, слишком прямые сближения с подразделениями философии у других авторов, чтобы доказать влияние Посидония; см. *Сенека*, Письма, 95, 47—59; ср. 89, 14 и платоник Евдор Александрийский у *Стобея*, 2, 42, 13W.; *Эпиктет*, 2, 14, 19; *Цицерон*, Об обязанностях, 2, 18 (*Панэтий*, фр. 89 van Straaten). Ср. различные каталогизации и классификации у Марка Аврелия, например, 2, 9; 2, 16; 8, 26 и 27; 11, 17; 11, 18; 12, 24; 12, 26.

33. [1] Т. е. зависящие и не зависящие от нас, др.-греч. προαιρετικά, ἀπροαίρετα, частые термины у *Эпиктета*, например, 2, 1, 5 сл.; 1, 22, 10 и 18; 4, 7, 8; см. прим. 1 к 8, 56.

34. [1] См. Эпикур у *Авла Геллия*, Аттические ночи, 2, 8; *Диоген Лаэртский*, 10, 124 сл.; *Лукреций*, О природе вещей, 3, 828—975; *Сенека*, Письма, 92, 25 сл.

35. [1] К термину см. прим. 2 к 3, 6.

[2] Ср. 6, 23; 11, 1; Хрисипп у *Плутарха*, Об общих понятиях, 1061f сл.; О противоречиях стоиков, 1046c (*SVF*, 3, 54).

36. [1] В смысле стоического космополитизма, см. прим. 2 к 2, 16.

[2] Законченность в числе «пять» ниже связана с указанием на обычное число действий в драме, однако не исключено, что и вообще «пять лет» указывает на 'полный срок', так как пятилетний период (ср. quinquennium, quinquennalis, lustrum) имел заметное значение в различных сферах римской жизни (культовой, административной, финансовой).

[3] Как перед конкретными законами, так и перед всеобщим, природным законом (прим. 2 к 3, 6; 4, 4 с прим. 1).

[4] В эпоху империи так назывались чиновники, назначенные для охраны порядка в Риме. В какой связи претор отзывает актера, к сожалению, не совсем ясно.

[5] Ср. 3, 8 с прим. 1; 11, 1; Аристон у *Диогена Лаэртского*, 7, 160 (*SVF*, 1, 351): «Мудрец должен быть подобен хорошему актеру, который может надеть маску как Агамемнона, так и Ферсита и обоих сыграть достойным образом» (пер. М. Л. Гаспарова); *Цицерон*, О старости, 70: «Ведь актер, чтобы иметь успех, не должен играть во всей драме; для него достаточно заслужить одобрение в тех действиях, в которых он выступал; так же и мудрецу нет надобности дойти до последнего „Рукоплещите“» (пер. В. О. Горенштейна); *Сенека*, Письма, 77, 4: «. . . Жизнь не бывает несовершенной, если прожита честно. Где бы ты ни прервал ее, она вся позади. . . 20: Жизнь — как пьеса: не то важно, длинна ли она, а то, хорошо ли сыграна. К делу не относится, тут ли оборвешь ее или там» (пер. С. А. Ошерова).

[6] Др.-греч. ἵλεως означает собств. как 'благосклонный', 'доброжелательный', так и 'в хорошем расположении духа', 'радостный'; ср. *Сенека*, Письма, 30, 3 и 12: несмотря на приближающуюся смерть следует быть радостным (hilaris).



ТЕКСТОЛОГИЧЕСКИЕ ПРИМЕЧАНИЯ

Настоящий перевод записок Марка Аврелия опирается прежде всего на следующие три издания текста: (1) Marci Antonini Commentariorum quos sibi ipsi scripsit libri XII, iterum recensuit Ioannes Stich, Lipsiae, 1903; (2) Kaiser Marc Aurel. Wege zu sich selbst. Herausgegeben und übertragen von Willy Theiler, 2., verbesserte Auflage, Zürich und München, 1974; (3) Marci Aurellii Antonini ad se ipsum libri XII, edidit Ioachim Dalfen. Lipsiae, 1979.

Издание Штиха оставалось наиболее распространенным в первой половине XX в., отчасти, пожалуй, благодаря умеренно консервативной текстологической позиции этого издателя, чего нельзя сказать об издании Шенкля: Marci Antonini imperatoris in semet ipsum libri XII recognovit Henricus Schenkl, ed. maior 1913. Шенкль, как известно, занимал более отчетливую, но и спорную позицию в оценке рукописной традиции.

Издание Тайлера (впредь *Тл.*) строится по большей части на выборе чтений в пределах рукописного предания, хотя и оно, конечно, не обходится без конъектур и других, иногда оригинальных, эдиционных решений. Критический аппарат сведен здесь до минимума; ценность издания *Тл.* заключена более всего в толковании текста, которое закреплено в переводе и пояснено в кратких, насыщенных материалом примечаниях. Труд этот создан большим знатоком позднеантичной мысли и фиксирует тонкие оттенки стоической системы и терминологии, что имело существенное значение и для настоящего издания.

Наконец, совсем еще свежее издание Дальфена (ниже *Дф.*) выполнено на основании нового обзора всей рукописной традиции записок Марка Аврелия и содержит самостоятельный и богатый критический аппарат, а также другие полезные материалы. Значение этой давно подготовлявшейся работы (в 1967 г. *Дф.* опубликовал диссертацию, посвященную жанровой характеристике «Размышлений») состоит прежде всего в том, что здесь тщательно и заново описан весь рукописный материал. Кроме того, *Дф.* развивает несколько оригинальных текстологических мотивов (характернейший из них — полемика со всей рукописной традицией памятника в поисках глосс). Придя на смену Штиху в Тейбнериане, это издание станет по всей видимости наиболее влиятельным в ближайшие десятилетия.

Кроме этих изданий, давших нам основу для собственных умозаключений о тексте Марка Аврелия, нами привлекались и другие. Это прежде всего монументальный труд Фаркерсона (далее *Фарк.*). The Meditations of the Emperor Marcus Antoninus, edited with translation and commentary by A. S. L. Farquharson, Oxford, v. 1—2, 1944, repr. 1968, который не без оснований — по крайней мере в отношении полноты — называют «вторым Гатакером». Гатакер (далее *Гат.*) — старинный английский издатель Марка Аврелия (Antonini Marci Aurelii de se ipso libri XII, edidit

Th. Gataker, Cantabrigiae, 1652). Следует иметь в виду, что текстологические предложения Гатакера оказали огромное влияние на всю последующую работу над текстом — именно поэтому мы будем особенно часто обсуждать их.

С благодарностью использовали мы и независимые критико-экзегетические рассуждения французских филологов Куа и Фурнье (Pensées de Marc-Aurèle, traduction d'Auguste Couat, éditées par Paul Fournier, Bordeaux; Paris, 1904) и некоторые другие издания. О прежних русских переводах мы говорим особо в статье «Марк Аврелий в России».

Читатель, пользующийся настоящим изданием, должен иметь в виду, что в связи со спорностью очень многих мест занимающего нас текста, будь то в отношении их надежности или же истолкования, нам не представилось ни возможным, ни желательным опираться всецело или даже преимущественно на какое-либо из названных выше изданий. Перевод основан на попытке найти собственный подход к установлению текста Марка Аврелия; это означает, что переводчику и комментатору приходилось проделывать собственными (нередко — общими) усилиями те этапы текстологической работы, которые у критиков именуются examinatio (взвешивание) и selectio (выбор). Перевод — в пределах, доступных этой форме истолкования текста, — отражает результаты этой работы и дает возможность некоторой их поверки. Комментарий Яна Унта поясняет как греческий подлинник, так и русский перевод, обосновывая между прочим и текстологические решения в смысле так называемой высшей критики.

Приводимые ниже текстологические примечания дают самое необходимое для тех, кто пользуясь критическим изданием (теперь лучше всего опираться на *Дф.* и его аппарат), пожелает понять, какой именно текст перелагает переводчик и толкует комментатор. Впрочем и для тех, кто не станет обращаться к греческому тексту, текстологический комментарий не лишен, пожалуй, интереса: разночтения, особенно примечательные в том или ином отношении, снабжены у нас переводом, и это позволяет получить представление о том, что принято или отвергнуто в данном издании, и отнестись критически к предложенным у нас решениям.

Сложившееся у переводчика в ходе работы представление о рукописной традиции записок Марка Аврелия (состояние этой традиции по общему признанию исследователей является не вполне удовлетворительным) сводится, в основном, к следующим положениям.

1. *T*, т. е. editio princeps Ксиландра (Schulname вместо W. Holzmann) во всем существенном воспроизводит *Токс.*, или codex Toxitanus, раньше известный как *P*, т. е. утраченный вскоре после появления первоиздания будто бы палатинский кодекс или список с него, получивший особое название по грецизированному имени Михаэля Шютца (Toxites), предоставившего рукопись цюрихским издателям.

Высокая степень аутентичности editio princeps подтверждается, на наш взгляд, той оценкой, какую заслуживают чтения *T* при сравнении их с остальной традицией. Достоинство их и, главное, их внутреннее разнообразие таковы, что за ними трудно предполагать работу одного филолога, хотя бы и такого, как Ксиландр, потому что обычно у текстологов бывает нетрудно заметить их определенный стиль работы, иногда очень характерный. Из нижеследующих текстологических примечаний можно видеть, что *Гат.*, например, любил поправки, упирающиеся в расстановку диакритических знаков; *Фарк.* склонен был искать перестановку слов; Лофт (Порчер) упражнялся в остроумных (формально) перемещениях словораздела;

Дф. не щадит сил в поисках глосс, и т. п. Отсюда следует, что ed. princeps *T* правильно рассматривать как имеющую равные права с кодексом *A* (Ватиканская рукопись, Vatic gr. 1950 saec. XIV, которая одна дает полный текст). Что касается множества остальных (эксцерпты различного объема), то, не решаясь судить в целом о стемме, предложенной *Дф.* (с. XXIV его издания), отметим, что рассмотрение этого материала дает, по-видимому, мало для установления текста и разрешения главного вопроса: отношения *A* и *T* к архетипу.

2. Превосходство *T* (или даже *Токс.*) признается большинством издателей в общем виде, но и остальные признают это, молчаливо предпочитая ed. princeps в сотнях мест, где *A* предлагает в качестве разночтений полнейшую нелепость. И все-таки ватиканский кодекс *A*, введенный в оборот только в конце XVIII в., в качестве новинки вызвал и время от времени продолжает вызывать энтузиастические надежды. Так получилось, что в значительном числе случаев в связи с трудностями экзегезы, а иногда и при отсутствии таковых, издатели во многих случаях предпочитают чтениям *T* чтения *A* — как будто перед нами два равноценных свидетеля. Более последовательна позиция Шенкля, который предпочитал чтения *A* всюду, где находил их сколько-нибудь приемлемыми, иначе говоря, держался принципа: только если *A* невозможно, а *T* правдоподобно, то *T*.

3. Представляется, что сплошное рассмотрение материала разночтений и сравнительная их — в отдельности и в целом — оценка обеспечивают презумпцию доверия к *T*, т. е. нечто противоположное сформулированной выше позиции Шенкля: только если *T* невозможно, пробовать опереться на *A*. Это, разумеется, не означает ни отрицания того факта, что *A* является представителем отдельной ветви рукописной традиции, ни того, что в ряде случаев (например, в контролируемых цитатах из других авторов) *T* в некотором смысле уступает *A*, предлагая неудачные поправки там, где *A* ближе, хоть и уродливей, воспроизводит свой источник.

4. Что касается общих чтений *TA* (и прочих рукописей), мы тем более склонны доверять им и в трудных случаях и скорее подбирать смелое толкование, чем принимать смелые исправления. Это делает текстологический подход Штиха более приемлемым для нас, чем подход *Дф.* или даже *Тл.*, что, конечно же, не подразумевает полного неприятия достижений критики текста, которые иногда несомненны и способны произвести сильное впечатление (пример кумуляции достижений текстологов — запись 7, 37).

Держась этих положений, мы считали нужным отмечать прежде всего те места, в которых отступают от издательской вульгаты в сторону предпочтения *A* перед *T* или же предпочитают рукописной традиции в целом чтения, полученные конъенктуральным путем, между тем как экзегеза показывает возможность примкнуть к традиции или лучшей ее части. *Дф* нередко отступает от традиции, даже тогда, когда ее принял и объяснил *Тл.*, из этого при нашем подходе естественно вытекает, что решительные вмешательства в текст, которые *Дф.* предпринимает впервые, мы обычно не отмечаем вовсе.

Количественно применение нашей установки к тексту Марка Аврелия выражается приблизительно так: около 100 раз мы стараемся защитить общие чтения *AT* от более или менее общепринятых конъектур, а приблизительно в 50 случаях стараемся обосновать превосходство специфических чтений *T*, когда они, на наш взгляд, несправедливо были оттеснены издательской вульгатой. Последняя сложилась к началу XIX в. под влиянием блестящих критических предложений

Исаака Казобона (опубликованных его сыном Мериком), Гатакера, Рейске и Кораиса (Корая); положение осложнилось еще более в связи с тем, что рукопись *A* стала учитываться, как уже упоминалось, с большим запозданием. Предлагаемые ниже замечания сводятся к частичному отказу от этой традиции, возвращая текст до известной степени к его догатакеровскому состоянию без отрицания существеннейшей диагностической ценности критики Гатакера и его продолжателей.

Таким образом, в принимаемом нами тексте, как он вырисовывается из следующих ниже текстологических примечаний, аутентичность *T* отстаивается перед издательской вульгатой примерно в 150 случаях (число расхождений с теми, чьи позиции противоположны нашим, дало бы, конечно, бо́льшую цифру). Во многих местах предпочтительность *T* кажется нам вполне несомненной; в ряде случаев мы не столько настаиваем на ней, сколько ее допускаем, считая, что и эти чтения *T* по меньшей мере заслуживают того, чтобы вновь учитываться в дискуссии.

Для тех, кого ближе интересует история текста Марка Аврелия, как и перипетии критики этого текста, предназначены перекрестные ссылки текстологических примечаний, позволяющие увидеть некоторые общие черты, характеризующие то рукописную традицию Марка Аврелия, то индивидуальные особенности работы текстологов. Иногда при этом обнаруживается, как текстологическая практика связана (в обоих направлениях) с тем или иным представлением о стиле изучаемого автора. Нам казалось, что наша установка в отношении рукописной традиции памятника иногда позволяет нагляднее выявить как раз такие жанровые и стилистические черты Марка Аврелия, которые удачнее, чем в последнем издании, освещены в упомянутой выше диссертации Дальфена (ср. у Яна Унта, с. 101 сл.).

ПЕРВАЯ КНИГА

5. * δυσπρόδεκτον *T* можно было бы осмыслить как отсутствие поспешности в том, что связано с наговорами и подозрениями.

7. * εὐδιαλέκτως *AT* могло бы иметь смысл «сговорчиво», близкий к принимаемому издателями εὐδιαλλάκτως «отходчиво», если решимся допустить в текст слово, которое является гапаксом в греческой литературе (гапаксы у М. А. имеются, см., например, ниже к 10, 19).

9. * Перевод сделан по чтению *T*; *A* дает εὔφημον καὶ τὸ ἀψοφητί, что означало бы «благообразие и нешумность речей».

13. * καί перед ἀποκαθιστάναι издатели единодушно исключают вслед за Кораисом; между тем оно показывает, что внимательность к критике со стороны друзей может, но не должна омрачать дружбу.

14. * Рукописное чтение τοῦ ἀδελφοῦ μου Σεουήρου вызывает трудности и толкает издателей на перемену Οὐήρου; попытку осмыслить традицию см. комм. к этой записи.

** Переводим рукописное ἀμελές, которое издатели исправляли по-разному (популярна конъектура ἐμμελές). М. А. важно то, что почтительность к философии может быть ненатужной (ср. 1,16 «не в поту» или 2, 7 «будто на досуге»).

15. * Рукописное σχετλίως, от которого отказываются *Тл.* и *Дф.*, знаменует собой характернейший стоический мотив несетования как на судьбу, так и на свои обязанности.

** εὐχαριεντίζεσθαι не стоит разбивать на два слова, как делают *Тл.* и *Дф.*: εὖ — неотъемлемо от любезного поведения.

16. * οὐ τὸ προαπέστη — место испорченное; перевод дается по общему смыслу.

** Относим ἀτραγῴδως к последующему, а не предыдущему, как принято исстари.

*** Вслед за издателями принимаем чтение ἐπὶ τοιούτων τινῶν καταιτιάσεως как более безобидное. Отметим, что чтение *T* τόνων могло намекать на суровую финансовую политику, приводящую к «напряжениям».

**** ἀνθρώποις, исключаемое и у нас, могло указывать не просто на тяжелые обстоятельства, но на неизбежность жить с дурными людьми (ср. например, 9, 34; 7, 34).

***** δεδορκότος *AT* дает хорошую конструкцию, если поставить его в зависимость от ἔμφρον (ср. несколько таких род. п. в 3, 6).

****** ἡ ἀπὸ Λωρίου στολὴ ἀνάγουσα — текст совершенно ненадежен; смысл здесь и ниже дается гадательно. *Дф.*, пожалуй, справедливо хочет сохранить τόπος.

******* Сохраняем ἔτι, которое, относясь к обоим последующим глаголам, подчеркивает трудность задачи.

17. * Рукописное ἐπινοίαις можно толковать как результат того самого, что мыслится за обычно принимаемой конъектурой ἐπιπνοίαις.

** ὥσπερ χρήση — место испорченное; поправка χρήστης вместе с приписываемым ей на основании глоссы Гесихия (*Тл.*, *Дф.*) значением «прорицатель», доверия не внушает.

ВТОРАЯ КНИГА

1. * περιβάλλει *T*; презенс можно сохранить в духе δύναμαι стоящего перед этим словом и после него.

2. * ὑποδύεσθαι *T* позволяет, кажется, более стоическое толкование, чем конъектуры *Гат.* и Виламовица; для стоика хуже, чем страх перед будущим, уход мысли из настоящего, выражающийся как в страхе, так и в надеждах (ср. 2, 4).

3. * ἀεὶ δόγματα ἔστω *T* кажется нам более привлекательным, чем предложение, начинающееся с εἰ. Еще лучше было бы, пожалуй, κἀεί.

4. * Перестановка отрицания в этом и в других местах (ср. 1, 17 παιδία ἀφυῆ μὴ γενέσθαι, ср. также текстол. прим. третье к 11, 18) представляется рационалистической. Перевод воспроизводит эту легкую неправильность живой речи.

** οὐχ ἥξεται *T* подчеркивает в стоическом духе не столько бесплодность будущего, сколько незаменимость настоящего.

6. * Чтения εὖ *T* и οὐ *A* представляют собой, по-видимому, искажение чего-то третьего. Странно поступает *Дф.*, принимая восполнение βραχύς в соединении с чтением *A*, что неубедительно ни текстологически, ни по смыслу: М. А. чаще говорит о краткости жизни (например, 4, 26), а случаи вроде 11, 1; 2, 14 указывают не столько на пространность жизни, сколько на однообразие бытия.

10. * διὰ λύπην *T* больше подчеркивает причину, что и требуется по смыслу.

12. * После εὐδοξίαν лакуна, которая, как будто бы, без труда восполняется по смыслу.

** Текст ненадежен. Перед нами один из редких и всегда интересных случаев, когда чтение *A* (διακαίηται) сохраняет, может быть, лучшую и более любопытную по мысли традицию (мотив воспламенения!), чем похожее на глоссу διακέηται.

14. * Издатели со времен *Гат.* заменяют οὐκ на οὖν, между тем отрицание здесь уместно, если заметим, что ἀπολλύμενον и ἀποβαλλόμενον означают разное: неутрачиваемое различие в длительности прожитой жизни в первом случае и реально утрачиваемое, для всех и всегда равное, настоящее — во втором. Такая мысль и ближе к жизни, и тоньше.

** Воспроизводим издавна отвергаемое ὅπερ γε *T*.

16. * Хотя конъектура Виламовица ἐφ' ἑαυτῇ нашла себе своего рода отклик в чтении одной из рукописей, это не отменяет более изысканной возможности связать ἐφ' ἑαυτῷ *AT* с ἀνθρώπου (ср. прим. к 8, 1).

** Трудное место; пытаемся сохранить рукописное ἧς, осмысляя приставку в περιέχονται (med.) в усилительном смысле, что необычно для этого глагола у М. А. Ср., однако, его же περισπούδαστος. Из конъектур привлекательнее всего ὑφ' ἧς.

ТРЕТЬЯ КНИГА

1. * σύνεσιν . . . . θεωρίας подразумевает не сложность усвоения чужих систем, а напряжение, которого требует от себя самого жизнеспособное мышление, так что нет причин следовать за издателями, которые принимают здесь те или иные исправления.
2. * Исходя из заметного у М. А. повсюду мастерства в пользовании приставочными глаголами для передачи оттенков мысли стараемся воспроизвести здесь рукописное διασυνίστασθαι *AT*.
3. * В *T* нет αὐτός, без которого мог обойтись и не склонный к многословию автор (ср. 10, 33 прим.).

** Рукописное ἢ περίεστι защитить трудно. Перевод предположительный, в духе конъектуры Рейске. Или, может быть, ἧπέρ ἐστι [τὸ] ὑπηρετοῦν?

4. * Стараемся воспроизвести чтение рукописей, вызывающее законные сомнения. Остроумна поправка *Тл.*: τοῦτ' ἔτι вместо τουτέστι.

Своеобразный метрический гимн построен так, что в каждом метрическом отрезке имеются три основных, притом и смысловых, ударения; каждый колон (их как будто бы 9) — синтагма, выделение которой подчеркивается повторами πᾶς, анафорами, хиастическим расположением слов, наконец парономасией (πάθος . . . βάθος . . . . βεβαμμένος) и амплификациями типа ἀθλητὴς ἄθλου, обычно не свойственными стилю М. А.; примечательны и редкие, не только у М. А., слова, как ἀνέπαφος. Примечательно, что этот гимнический пассаж не только не объявлен у М. А. подходящим началом, но и как бы затерян в обширном тексте. В сущности не исключено, что перед нами цитата. Текстологическое применение наблюдений этого рода см. в 3, 5**; 4, 42; 4, 45; 4, 51.

5. * Думается, что ἐν δὲ φαιδρόν *T* и ἓν δὲ φαινόμενον *A* хорошо объяснятся, если предположить в архетипе ἐν δὲ φαιδρὸν μόνον.

** *Дф.* напрасно исключает второе τὸ ἀπροσδεές, уничтожая правдоподобную (как показывает кое-что в этой записи и обе соседние) ритмизацию речи, отмеченную подобием рифмы, а в конце записи метрической цитатой, слегка подправленной М. А.

6. * Издатели напрасно, на наш взгляд, исправляют ποιητικῷ на πολιτικῷ вслед за *Гат.* (пара λέγειν и ποιεῖν и у М. А. встречается многократно).

** Если последуем за πολλῶν *T*, а не τῶν πολλῶν *A* — то речь пойдет о более тонком соблазне.

7. * Читаем с Т ἐνεργήσεων, ставя его в зависимость от ἄλλο τι, которое кажется все-таки можно мыслить дополнением при ἄπεισιν (о смерти как одном из обычных человеческих действий см. комм. к этой записи с параллелями).

** τῶν οἰκείων *T* и ἀνοικείῳ *A* (за вторым издавна следуют издатели) дают, как ни странно, в общем один и тот же смысл, если учесть что εὐλαβεῖσθαι может иметь не только отрицательный (как принимается здесь обычно), но и положительный смысл (ср. русское «беречься»). Ср. 4, 18, прим. 1.

9. * ἀνακόλουθον *T* можно понять адвербиально и предпочесть на основании не абсолютного, но более последовательного, чем обычно, предпочтения *T*.
10. *ταῦτα μόνον τὰ ὀλίγα *T* звучит, пожалуй, естественнее, чем предпочитаемое издателями μόνα.
12. * Вместо предлагаемого традицией ἡρωϊκὴ издатели вводят конъектуры. *Дф.* остроумнее своих предшественников предлагает — со ссылкой на Фронтона — читать Ῥωμαϊκή, так что получается «римская правдивость». Между тем отход от текста на том основании, что перед нами несвойственное греческому употребление ἡρωϊκός в смысле «геройский», не оправдан, так как под «героическим» имеется в виду «относящийся ко временам героев и их духу (благородству, чистоте)»; ср. Hrdt., III, 122; Plini Secundi Epist., 1, VIII, 5; Luc. Amores, 20. Та же идея угадывается в 9.9 за νῦν, которое повторено, вопреки тексту *Дф.*, дважды. Так уже Il. 9, 524.
14. * Издатели принимают ἕως ἔξεστιν *A*(«покуда возможно»). Воспроизводим ὡς ἔξεστιν *T*, которое связано с мыслью теснее.
15. * ποιούντων обычно восполняют так, чтобы получилось «делающие все, что угодно». Мы пытаемся осмыслить его абсолютно, как «действующие» (ср. не столько мотив «завесы» из 3, 7, сколько требование открытости в 3, 4; 11, 15 и др.).

ЧЕТВЕРТАЯ КНИГА

1. * καί *T* спасает положение; его принимает *Тл.*, а *Дф.*, не приняв его, должен исключать δυνατόν.

** *Тл.*, *Дф.* принимают поправку *Гат.* προηγούμενα «первостепенное». Оставляем рукописное ἡγούμενα, указывающее на свободу человека при выборе своих целей.

3. * αὑτοῖς *AT* нет нужды исправлять на αὑτοῖς, так как неопределенность этого рода характерна для жанра записей М. А.

** Нет убедительных причин убирать, как предлагает *Дф.*, это самоосуждающее замечание, ибо их немало в записях императора.

*** αὐτήν *AT*: подразумевается, конечно, ψυχήν «душу». Не желая признать легкой стилистической небрежности, издатели вынуждены были сильно вмешиваться в текст.

**** Сохраняем, как во многих случаях, догатакеровское, рукописное чтение ἐφ' ἡμῖν δοκούντων *AT*; о тех, кто в согласии с поправкой «славит», говорится ниже.

5. * Стараемся обойтись без добавления *Гат.* «и ‹распадение› в те же». Такого рода брахилогии вызвали критическое вмешательство не только здесь, ср. прим. 2 к 10, 31.

12. * Принимаем παραπλήσια *T*, которое более, кажется, внятно, чем конъектуры παραγαγόντα *Тл.* или παραπλασόμενα.

18. * ἀσχολίαν *AT*, εὐσχολίαν *Гат.* и за ним издатели. Представляется, что можно, пожалуй, получить ту же (не вызывающую сомнений) мысль, меняя не текст и не смысл глагола κερδαίνω, а отношение глагола к стоящему в вин. п. выражению («как выгадывает относительно беспокойства»). Ср. 3, 7, с прим. 2; или прим. 2 к 10, 7.

** Место трудное и можно понять *Дф.*, заключающего τὸν ἀγαθόν в кресты; *Тл.* убирал «темный нрав», зато вводил некоего «бегуна». Предлагаем осмысление чтения *T*, хотя и гадательное.

19. * Принятое *Тл.* и *Дф.* исправление Пьеррона ἁπτομένων вместо ἐπτοημένων *AT* остроумно, так как учитывает возможность гераклитовских аллюзий (ср. 4, 46). Однако πτοεῖσθαι — слово вообще не слишком употребительное, а для М. А., напротив, характерное (как и πτοία), причем всюду имеется в виду волнение страха, уместное и в данном контексте.

** Трудное место, смысл которого не вполне внятен даже с поправкой *Гат.*

21. * Сохраняем рукописное ἡ χώρα αὕτη, где *Гат*, находил αὐτά.

23. * Издатели за *Гат.* восполняют здесь ὦ, опираясь на fr. 110 K Аристофана. Между тем М. А. мог цитировать неточно, тем более что усиление патетики в обращении к Зевесову граду соответствовало его задаче.

26. * Обычно принимают интерпункцию Казобона: συμβέβηκέ σοί τι; καλῶς, т. е. «что-то у тебя случилось ‹дурное›? — и прекрасно!». На наш взгляд, интерпункция *AT* дает нечто более здравомысленное (ср. прим. к 2, 14) и напоминающее о благодарности за доброе в жизни.

27. * κυκεὼν συμπεφορημένος μέν, ἀλλὰ κόσμος *AT*, от чего, думается, нет причин уходить, если примем, что М. А. использует здесь не материальное, а символическое значение κόσμος (ср. 7, 9 с прим.).

30. * οὕτως рукописей гораздо понятней, чем принятое у издателей, последовавших за *Гат.*, ἄλλος οὗτος.

32. * Переводим ταῦτα πάντα, что вполне мог иметь в виду М. А., тем более, что ταὐτὰ πάντα, предпочтенное *Гат.*, М. А. было важнее для дальнейшего (см. ниже: «снова все то же»).

36. * γινόμενα γίνεται *T* не удовлетворительно, но именно на его основе *Гат.* превосходно поправил γίνομενα γίνεσθαι.

38. * Исправление *Гат.*, как и исключение τοὺς φρονίμους у *Дф.*, обедняет мысль.

39. * Старое добавление τῷ παρὰ φύσιν «с тем, кто живет противно природе», принято новыми издателями и дает отличный пример текстологической πολυπραγμοσύνη, которая в пределе допускает лишь уплощенный способ выражения мысли. Ведь в данном случае καί уже содержало то, что они считают желательным найти в тексте (ср. прим. к 1, 13).

42. * Порядок слов в *Т* предпочтителен, так как обеспечивает нехитрое созвучие, которых М. А. не чуждается, дорожа ими, может быть, как опорой для памяти.
43. * ἐκ, исключаемое *Дф.*, оживляет мысль.
45. * Нет нужды исправлять ἀπηρτημένως *АТ* (ср. ниже συνηρμοσμένως); также 3, 4**.
46. * Место малопонятное, перевод гадателен (одна из предпосылок нашей версии — то, что древность чаще обвиняет детей, чем родителей).
48. ὡς ἂν εἰ . . . ἔπιπτεν *Т*, где именно ὡσανεί требуется по смыслу.
50. * μικκόν *АТ* явная lectio difficilior, которая экспрессивностью явно превосходит не слишком живописное μικρόν. Ради εὐκαταφρόνητα М. А. находит яркие слова (ср. Arsph. Ach. 873 и с другой стороны 7, 42).
51. * στρατείας *АТ*: походы естественно ассоциируются с трудами (κόποι, labores), притом нет причин воздерживаться от того, чтобы понимать эти слова в самом прямом смысле.

ПЯТАЯ КНИГА

1. * Сохраняем πρὸς ποιεῖν *Т*, так как интересное чтение πεῖσιν *А* («переживание») вызывает ряд трудностей, отраженных в аппарате и тексте *Дф.*

** Принимаем в отличие от *Тл.* и *Дф.* συγκοσμούσας *Т*, которое не только содержит смысловую игру (ср. 7, 9), но и проще встраивается во фразу.

*** Предпочитаем, как и *Дф.*, чтение πρὸς ἃ φέρονται.

3. * Останавливаемся с *Тл.* на ἡ ἐπακολουθοῦσα . . . . μέμψις, находя тяжеловесным повторение союза εἰ в тексте *Дф.*
5. * Приходится согласиться с тем, что чтение νοθείᾳ *Т* не дает хорошего смысла; принятое издателями νωθείᾳ *А* находит подтверждение в νωθρός у Epict. 1, 7, 30 или νωθής у Музония Руфа (фрагм. 1, р. 3, 15; 4, 2 по изд. Хензе); POxy3313.
6. * Все предложение переведено, следуя *Т;* перед теми, кто отказывается, от этого, встают большие трудности.
8. * ἡμῖν дают *А* и *Т; Тл.* справедливо его принимал, а *Дф.* напрасно отвергает.
12. * Место не понято и искажено рукописной традицией. Кобет и Наук сделали главное — усмотрели, что вместо ὑπὸ τῷ ἀγαθῷ надо читать ὑπὸ τῶν ἀγαθῶν, опираясь на Men. Phasma, v. 42—43, Körte 1, р. 136, сохраненные в так называемых Порфирьевских отрывках, впервые систематически изученных В. К. Ернштедтом (см. Зап. Петерб. Ун. ист.-фил. т. XXVI, 1891). В остальном возможны сомнения, так что приходится ориентироваться на общий смысл, как будто бы хорошо угадываемый толкователями М. А.
15. * Следуем за издателями, избирающими чтение А τηρητέον; отметим, однако, что ῥητέον *Т* (зд. «приписывать»? это чтение принимал Штих) неплохо согласуется с ἀπαιτήματα и ἐπαινετός в дальнейшем.
16. * «к тому она устроена» конъектура Гатакера. Таким образом различаются «ради чего» в смысле цели, и «к тому» в смысле соответствия с целью. Если не принимать конъектуру, то фразу «а к чему устроена» (отсутствует в списке *А*) следует исключить.
22. * Дополнение *Гат.* ‹ἀλλὰ δεικτέον› (ср. 10, 4 и 11, 13) «а показать ему, в чем его недосмотр» рискует, кажется, более плоско выразить ту же мысль (ср. скорее 5, 35). Вопросительный знак в конце как будто бы выручает.
23. * В отличие от *Тл.* и *Дф.*, решающих этот вопрос по-разному, считаем τὸ πάρεγγυς подлежащим, а сказуемым к нему οὐδὲν ἑστώς (ср. предикативное οὐχ ἑστῶτα в 5, 33, между тем как 9,32 демонстрирует ἀχανές в той же функции).

** ἐπὶ μακρόν. Любопытно, что и чтение ἐπὶ μικρόν *Т* можно объяснить: «сетуя на то, что не надолго и разве понемногу». При решении этого вопроса небезразлично и то, видеть ли за чтением ἐνοχλήσαντι одно или же два слова.

26. * Рукописи дают συγκρινέσθω, от которого напрасно, как кажется, различными способами уходят *Тл.* и *Дф.*

** αὐτό *АТ* по общему смыслу сводится к тому же, что αὑτό («себя»), введенное *Гат.*

*** κατὰ τὴν ἑτέραν συμπάθειαν может, несмотря на некоторые трудности, быть объяснено и как известный грецизм, когда ἄλλος и ἕτερος указывают на то, что

вводится нечто совсем новое, т. е. в нашем случае: «по-иному, а именно по взаимострастию» (см.: *Kühner R.* Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache. 2 Aufl. 1870, S. 235, Anm. 1 об адвербиальном значении ἄλλος в смысле «с другой стороны; кроме того; вообще»). У М. А. определенно в этом духе употреблено ἄλλα νεαρά в 8, 50, а может быть в 10, 11 с принятым нами ἄλλοις συμβαίνουσι *Т*.
29. * Следуя *Т*, фраза звучала бы так: «Ну дымно, ну и ухожу».
31. * ἀδελφοῖς справедливо защищает *Дф.*: может подразумеваться и сестра или более дальние родственники; наконец под σοι можно разуметь человека, у которого вообще говоря, бывают братья. Ср. текстол. прим. к 9, 3.
** Вряд ли стоит восполнять недостающий в гекзаметре слог — М. А. часто цитирует сознательно неточно или неполно (ср. прим. к 7, 35).
33. * Принимаем рукописное τί οὖν;, отвергая перемены в чтении и интерпункции.
34. * Принимаем вслед за *Тл.* и вопреки *Дф.* δικαϊκῇ *Т* как более специфическое выражение.
36. * locus vexatus: καλῶν некоторые стараются осмыслить через καλός, другие (так и мы) — через καλέω.
** Принимаем поправку καταληφθείς, (ср. текстологию и мысль 12, 7); что касается ἐγενόμην ποτέ, то такое утверждение вместо пожелания можно найти и в 9, 13 (см. комм. к этой записи).

ШЕСТАЯ КНИГА

4. * Нет никакой нужды исправлять μεταβάλλει на fut.
10. * αἶα γίνεσθαι не только чтение *АТ*, но и идентифицируемая цитата (Hom. Il. 7, 99), на что указал еще Леопольд. Тем более странно, что *Тл.* и *Дф.* предпочитают исправление διαγίνεσθαι не столь уж соблазнительное и по смыслу.
12. * τ'ἄν *АТ*, принятое *Тл.*, дает оттенок, от которого напрасно отказывается *Дф.*
13. * λίαν ἀξιοπιστότατα *АТ*; эту вульгарную гиперболу в духе обыденного сознания М. А. мог использовать иронически (Leopold: ср. Epict., 2, 22, 6). Ср. ироническое, хоть и по-другому, λίαν в 7, 31, прим. **
** *Дф.* колеблется, принимать ли рукописное ἱστορίαν. *Тл.* заменял его на ἰσηγορίαν, что неудачно, как большинство предложенных к этому месту конъектур. Интереснее других ῥητορείαν А. Наука (см. 10, 38 и текстол. комм.), потому что в сущности его предложение подсказывает, как надо понимать ἱστορίαν (это чтение защищал Вейланд): обставленное множеством убедительнейших (см. выше ἀξιοπιστότατα) подробностей обычное (и по существу мнимое) знание о предметах.
14. * Следуем Штиху, не отвергавшему καθολικῆς *АТ* и ниже καθολικήν *Т* (*Тл.* и *Дф.* принимают поправки). Если даже в 7, 64 это слово приходится исправлять, не видно, почему М. А. не мог им воспользоваться в смысле прилагательного от встречающегося у него καθόλου.
15. * Переводим ἐφ' οὗ στῆναι οὐκ ἔξεστιν codd., принятое *Тл.* и отвергнутое *Дф.*
16. *τοῦτο μὲν ἂν εὖ ἔχῃ *Т* не требует, нам кажется, вмешательства.
**κοινωνικοῖς *Т* содержательнее, чем ἀνθρώποις *D*, принимаемое *Дф.*; поправка κοινωνοῖς, принимаемая *Тл.*, так же не представляется необходимой.
20. * Превосходный текст *АТ* ἐρραγεὶς . . . . ἐποίησεν сперва был переиначен текстологами, затем появилось бессоюзие, а потом одна из многочисленных глосс, предполагаемых *Дф.*
** τοιοῦτό τοι *Т*, где τοί усиливает выражение, между тем как τι (*Тл.*; *Дф.*) его ослабевает.
22. * ἐγὼ δέ *Т* вводит in medias res, в чем нет основания отказывать автору.
23. * καί перед κοινωνικῶς нет в *Т*, и это предпочтительно.
30. * Переводим εὔδιον Ксил., принимаемое издателями. Отметим, однако, что εὐόδιον *АТ* может быть порчей, а могло быть и образованием от εὐοδία, εὐοδέω: образ мысли и действий стоика должны отражаться на лице (ср. 11, 15).
** καὶ οἷος μὲν ἐν τῷ μέχρι *ТА*. Представляется, что можно обойтись без глагола: именные предложения для этой записи и ряда ей подобных весьма характерны (см. статью Я. Унта, с. 101 настоящего издания).

33. * Отметим, что рукописное противопоставление τὸ τοῦ ποδός и τὰ τῆς χειρός следовало бы сохранить — вариация мотивирована тем, что деятельность рук несомненно разнообразнее.
35. * Принимаем, как и *Тл.* πῶς οἱ *T* в отличие от *Дф.*, принимающего πόσοι *A*. Ср. ошибки того же типа в *A*: 5, 6 ἀλλ' ὡς вместо ἄλλως; 5, 48 ἀλλ' οὐ вместо ἄλλου, или напротив 5, 21: ὅσος βίος вместо ὁ σὸς βίος и др.
41. * Отвергаем принятую издавна издателями конъектуру κρίνωμεν («будем считать благом и злом». . .). Рукописное κινῶμεν, неожиданное на первый взгляд, тем не менее возможно, например, как выражение вроде πάντα λόγον κινεῖν (Plat. Phileb: 15e; Conv. 198c) или, более героически, как δόρυ κινεῖν 'сотрясать копьем' (Eur., Andr., 607 и др.).
42. * Как и *Тл.*, сохраняем рукописное συνεργῶν καὶ συνεργητικῶν, которое кратко характеризует разные степени причастности космическому сотрудничеству; ср. 9, 42. То, что *Дф.* убирает συνεργητικόν в обоих местах, показывает, как далеко заводят этого внимательного исследователя систематические поиски глосс.
45. * Место трудное, надежных исправлений нет. Делаем попытку осмыслить то, что представляется нам брахилогическим выражением. Если под ἑκάστῳ сперва понимать неодушевленные предметы или животных, то здесь в предельно краткой форме указывается на то, что надо приучить себя мыслить, будто суждение это справедливо и в отношении всякого и всех (а следовательно, применимо и ко «мне»).
50. * Нет надобности исправлять рукописное ὁρμᾶς на ὥρμας: М. А. пользуется разнообразными возможностями презенса (ср. обратную мену в 8, 41).
** Не принимаем перестановку *Гат.* καὶ ὅτι.
55. * Запись вызвала различные толкования; впрочем представляется несомненным, что следует сохранять τίνι, а προσεῖχον понимать как множ. число. Исправления, принятые *Тл.* и допускаемые *Дф.*, ведут, нам кажется, к ухудшению смысла.

СЕДЬМАЯ КНИГА

5. * Поправку ἄλλως на ἄλλῳ мы не принимаем, как и вызванных ею дальнейших изменений текста (перестановка ἤ): все другие скорее могут заменить императора, чем он — всех других.
9. * Передаем ἐξ ἁπάντων *A*, принимаемое *Тл.* и *Дф.* Впрочем и *T* дает διὰ πάντων, в котором вариация еще тоньше, и которое не лишено смысла, если κόσμος понять в качественном смысле «миропорядка» (вспомним прим. к 4, 27).
12. * *Дф.* напрасно воскрешает поправку μή вместо рукописного ἤ — ссылка на 3, 5 ничего не решает, так как М. А. не обязан повторять всюду одно и то же, да и в тех же словах. Представляется, что в 3, 5 цитируется пример (по-видимому не подходящее метрически οὖν вытеснило μέν по смысловым соображениям), содержащий правило, а здесь то же положение переформулировано в духе иронической альтернативы, встречающейся у М. А. (например, 7, 75).
13. *Оставляем рукописное καταληπτικῶς. *Тл.* и *Дф.* принимают здесь поправку *Гат.* καταληκτικῶς, что даст смысл «твоя радость . . . не завершительна»; ссылка на 9, 42 показывает возможность такого текста, а не бóльшую его вероятность.
16. * Делаем попытку объяснить εἰς ἐπιθυμίαν, не прибегая к изменениям текста. Ср. εἰς с именем того или иного чувства в греч. языке: ἐς φόβον Hom Il. 15, 310; ἐς μαλακίαν Thuc., 15, 75; или εἰς κέρδος τι δρᾶν Soph. Phil., 111 (ср. прим. к 8, 51).
** Принимаем старую конъектуру ἄξεις вместо ἕξεις, которое с некоторыми трудностями могло бы давать смысл «не будет она у тебя для такого суждения». Кроме того, принимаем чуть выше («пугают и печалят») в этом ненадежном пассаже принимаем φοβούμενον и λυπούμενον в смысле попыток извне, а не результата внутри.
17. * Предпочитаем новым старое восполнение *Гат.* «благое ведущее». Без восполнения текст можно было бы понять так: «благой демон или благо — блаженство» (εὐδαιμονία может быть и сказуемым).
23. * Отвергаем включенную в текст *Тл.* и *Дф.* конъектуру Наука δενδρύφιον вместо δένδρου φύσιν (см. комм. к 6, 14).

24. **Тл.* и *Дф.* по-разному меняют и восполняют текст, который у *Дф.* назван безнадежно испорченным. Представляется, что чтение рукописей дает смысл при поправках самых незначительных: ὅταν ἐναποθνήσκῃ ἢ πρόσχημα ᾖ (ср. 7, 37), что мы и передаем в переводе.
28. **Тл.* прав, оставляя τὸ λογικὸν ἡγεμονικόν, между тем как *Дф.* снова убирает определение. Ср. 10, 24.
31. * Текстология этой записи — пример успеха в работе критиков текста: вместо ἔτι ἢ (или εἰ) δαίμονα *АТ* на основании Democr., В9, 117, 125 (= Лурье, 55, 51 и 79) восстановлено ἐτεῇ δὲ μόνα (Казобон и затем Узенер).

** Казобон в бессмысленном ᾗ (или ἢ) δηλίαν *АТ* увидел ἤδη λίαν, что дает смысл, удовлетворивший *Тл.* и напрасно приводящий в отчаяние *Дф.* Переработку известных речений в духе стоической мысли М. А. воспринимае как их ограничение (ср. 2, 15).
33. * κατὰ ἀπόληψιν — это чтение рукописей, принятое *Тл.* и *Дф.* вызывало сомнения, которые вполне законны перед лицом того толкования, которое ему дает *Тл.* («durch Absonderung») вопреки характеру употребления соответствующего глагола у М. А. Сопоставление этих мест подсказывает толкование, принятое нами (ср. 4, 36 «обрести себя»).
35. * Здесь, как и ниже в 36 и 44, опускаем вслед за издателем имеющиеся в *Т* указания на источник выписок, Применительно к текстологии этих и других цитат у М. А. отметим, что методически сомнительно полное их выправление по лучшей традиции соответствующих источников: М. А. мог цитировать неточно, иной раз и сознательно; его, например, не смущало нарушение или разрушение метра (ср. 3, 5 и прим. к 7, 12).
40. * Неметрическое τὸ μὲν εἶναι, τὸ δὲ μή рукописей вместо несомненных двух τόν у Еврипида могло бы означать обобщающую переформулировку М. А. («того уже нет, а *то* стоит»).
48. * Сохраняем вводную ссылку на Платона, которая, несмотря ни на что, на схолий не похожа.

** κατά *АТ* можно сохранить, ср. 8, 81, где есть κατά в сходном перечислении.
49. * Сохраняем, как и *Тл.*, чтение ἡγεμονιῶν *Т*, от которого отказался *Дф.*
50. * Включаем за *Тл.* καί в цитату; у *Дф.* оно ее вводит.
51. * На этот раз в согласии с *Дф.* признаем καί вводящим цитату.

** Выделение второго двустишия в отдельную запись у *Тл.* было продиктовано его (неприемлемо физиологичным для трагедии) толкованием строк из «Умоляющих» Еврипида, который употреблял слово ὀχετός поэтически (ср. Or., 807; IA, 767). Напротив, М. А., по-видимому, компонует из двух цитат некое целое.
56. * Тайлер, принимая конъектуру Лэмэрсье «. . . если бы ты уже умер и ⟨не⟩ жил до сих пор» связывает запись с мыслью Демокрита, который назвал дурную и неразумную жизнь продолжительным умиранием (фр. В 160 Diels, 628 Лурье), ср. 10, 32 конец.
58. * Передаем чтение *А* ἀφ' οὗ, не предполагая тем не менее лакуны в этом затруднительном для истолкования месте. Чтение *Т* лучше всего осмыслить «при ком (masc.) деяние», что дало бы в сущности тот же смысл; или же понять его в духе 11, 9 в смысле «в каком (внутреннем) состоянии совершается дело».
59. * Конъектура σκάπτε «копай», принимаемая *Тл.* и *Дф.*, текстологически остроумно объясняет разночтения σκέπε А и σκόπει *D*; βλέπε *Т* действительно похоже больше на остроумное уклонение этой традиции от какого-то непонятного ей слова с опорой на 6, 3, употребленное, впрочем, в ином контексте. Перевод даем по *Т* с этой оговоркой; что касается слова, от которого по всей видимости отказывается *Т* и которое искажают *А* и *D*, то не было ли это σκέπου «укрывайся внутри»? ср. 7, 28; мотив σκέπη у Эпиктета и Музония Руфа.
64. * Сохраняем καθὸ ὑλική *Т*, косвенно подтверждаемое и чтением καθολική *А*; повторение καθό представляется более естественным именно при более расходящихся по смыслу определениях.
65. * Воспроизводим рукописное чтение, которое сохраняет и *Дф.*; *Тл.* принимает здесь старое исправление ἀπάνθρωποι, так что получается (в духе 6, 6) менее ироничная мысль: «И к нечеловечному человеку не относись как нечеловечный относится к человеку».
66. * Сохраняем рукописное ἐπιστήσειεν (*Дф.* вернулся к конъектуре *Гат.*).

** ἐκεῖ *A* принимают издатели, εἰκῇ дает *T*. Последнее — несомненная lectio difficilior, к тому же прекрасно разъясняемая и подтверждаемая записями 3, 4 («случайное») и 8, 17.
67. * Обходимся без принимаемого издателями добавления σε «тебя», которое подразумевается.
68. * Воспроизводим φανῇ *AT*, не только дающее смысл, но и более выразительный: стоик не только проницателен, но и прозорлив.
** Нет необходимости в восполнении <ἰσονόμου>, принятом у *Дф.* со ссылкой на такое же выражение в 8, 2. Ср. предыдущую запись и комм. к 3, 1, прим. 1. Еще труднее согласиться с заменой θεῷ ἢ ἀνθρώπῳ на ἐκ θεῶν ἢ ἀνθρώπων.
75. * ἢ ἀλόγιστα *AT* по смыслу, на наш взгляд, лучше, чем исправления, предложенные *Тл.* или принятые *Дф.* Разъяснение сложностей, толкавших на изменение текста, можно найти в комментарии к этой записи.

ВОСЬМАЯ КНИГА

1. * Сохраняем, как и *Фарк.*, и *Тл.*, рукописные чтения ποιήσει — ἔχῃ, от которых отказывается, вслед за старыми критиками, *Дф.* — речь идет об упомянутом выше человеке вообще (ср. 2, 16 с прим.).
3. * Объясняем рукописный текст ἡγεμονικὰ ἦν αὐτῶν ταὐτά *T* (αὐτά *A*), от которого давно отказались издатели.
** Сохраняем за *Фарк.* ὅσων πρόνοια, которое хоть и озадачивает несколько, но согласуется с πόσων никак не хуже, чем исправление οἵων, принятое и *Тл.*, и *Дф.* (иногда с дальнейшими изменениями).
7. * Старое восполнение <ἓν>πρὸς τὸ ἓν ἴσον (*Фарк.*, *Тл.*, *Дф.*) представляется нам излишним.
10. * Сохраняем, как и *Фарк.*, рукописный порядок ἀγαθὸν χρήσιμον, от которого отказываются многие издатели в поисках скорее внешней плавности, чем внутренней силы рассуждения.
** В *T* ἀγαθῷ выдвинуто вперед, и это указывает на сознательное стремление автора нарушить традиционное καλὸς κἀγαθός, которое появится в следующей фразе; убедительность рассуждения от этого выгадывает.
17. * За *Тл.* принимаем рукописное σοι φέρει; М. А. думал скорее о «соотнесении», ἀναφορά (ср. πρός τι в 8, 19), чем о пользе, которую ввели в текст переписчик *V* и *Дф.*
18. * Идем за *Тл.*, сохраняющим рукописный текст, который напрасно исправляет *Фарк.* (ἀΐδια вместо ἴδια) или же исключает *Дф.*
21. * Как и *Тл.*, сохраняем πορνεῦσαν *AT*, от которого *Дф.* уходит к ποιῆσαν «потрудившееся», что вряд ли может способствовать тому презрению, которое хочет внушить себе автор.
22. * Принимаем порядок перечисления в *T*, где члены 3-й и 4-й дают традиционную пару (ποιεῖν — λέγειν).
** Оставляем μᾶλλον δέ, как поступал *Тл.*
25. * Считаем вполне уместным и второе δριμεῖς μέν, которое убирают *Тл.* и *Дф.*
27. * Воспроизводим общепринятую конъектуру ἀγγεῖον (слово, засвидетельствованное у М. А. дважды). Заметим, однако, что αἴτιον περικείμενον «причинность, нас облегающая» также, пожалуй, может означать телесную природу человека.
29. * κατὰ φύσιν относим, как и *Тл.*, к этой записи, а не к 30, как принял *Дф.*
31. * Обходимся без восполнений, так как в тексте не обязательно должно быть все, что есть в мысли: αὐλάς здесь просто подразумевается.
32. * Возвращаемся к παρέχει *T*, которое соотнесено с последующим ἀπέχῃ.
34. * Второе ἐποίησεν, исключаемое и *Тл.*, и *Дф.*, своей настойчивостью выражает озабоченность божества судьбами мира (ср. 6, 44, где «рассудили» подчеркнуто еще определеннее; также 7, 1; 8, 8 и др.)
35. * Стараемся обойтись без традиционно восполняемого здесь глагола, предикативность выражена через σχεδὸν ὅσον.

36. * ἐπιγεγενῆσθαι, от которого со времен *Гат.* отказываются критики, обозначает лежащее в прошлом решение судеб, которое распространяется и на будущее.
37. * Старое исправление κυρίου *T* на Οὐήρου отражает, нам кажется, верное, уже у Арефы засвидетельствованное, отождествление лица, однако внесение его, со времен Сомэза, в текст не правомерно.
** Вопреки мнению *Тл.* и *Дф.* эти слова неплохо связываются с предыдущим: М. А. хочет, пожалуй, воспротивиться какой-то возникшей в нем любовной привязанности с помощью такого очернения.
38. * Толкование сомнительно; издатели колеблются даже и в отношении того, к какой записи относятся последние слова.
41. * За *Тл.* избираем чтение ὥρμας *T* (ср. 6, 50, где *Дф.* принимает ὥρμας, когда оно является поправкой).
** Переводим τὸ κοινὸν λαμβάνεις *AT*, от которого уходит *Дф.*
*** Не признать в этом намекающем на Эмпедокла месте ямбический триметр (Хейнз) еще труднее, чем признать его. С 12, 3 это речение необходимо сопоставлять, но выправлять одно по другому — неосторожно.
42. * Традиционное понимание этого места «не достоин я себя же печалить» восходит к принятому издателями οὐκ εἰμὶ ἄξιος *A*. Между тем *T* дает (с затруднявшим понимание гипербатом: οὐκ относится к ἐμαυτόν) нечто более вразумительное: οὐκ, εἰ μὴ ἄξιος (scil. ἄλλος), ἐμαυτὸν λυπεῖν (по мысли ср. 9, 4).
45. * Сохраняем рукописные ὀρεγομένη и συνδυομένη, которые дают четверку в духе 11, 12.
47. * Берем ὅμως рукописей, которое напрасно заменяют на остроумное и (как обычно для Лоффта) неуместное исправление ὁμοίως, из-за чего вместо дихотомии появляется некий третий случай. Ссылка на перевод Ксиландра обнаруживает (как и во многих других местах у *Дф.*) неправдоподобное представление о точности даже и стремящегося к точности перевода.
51. * Сравнение родника с колодцем в *T*, которым жертвует *Дф.*, представляется достаточно интересным и в том случае, если текст слегка испорчен.
52. * Не видим необходимости исключать повторное и важное для мысли «что такое мир».
** Текст испорчен; δίων рядом с φεύγων было скорее всего краткой записью διώκων. Читаем: τὸν τῶν κροτούντων ἔπαινον φεύγων ἢ δι<ώκ>ων [ἢ].
57. * Сохраняем γίνεται рукописей; мотив напряжения (τείνεται) достаточно представлен и помимо этого места (ср. прим. 2 к 12, 30).
** Сохраняем διαιρεῖται — ведь встретив препятствие, свет ведет себя двояко. Принимаемое издателями διερείδεται неудачно и в плане предлагаемой аналогии: деятельное излучение должно быть спокойным,

ДЕВЯТАЯ КНИГА

1. * Принимаем, как и *Тл.*, отвергаемое *Дф.* ὑπάρχοντα πάντα.
** ἡδονὰς. . . ὡς ἀγαθάς *AT* если и труднее, все равно предпочтительнее чтения ὡς ἀγαθά, которое принимают издатели.
2. * προηρῆσθαι προσκαθῆσθαι рукописей, хоть и звучит неловко, может восходить к самому М. А.
3. * τοῦ σοῦ βίου *AT* *Тл.* оставлял с полным правом, так как не все, что названо выше, должно быть лично пережито собеседником М. А., представляющим собой некое обобщение. *Дф.* напрасно уходит от этого чтения; ср. текстол. прим. к 5, 31.
** Можно оставлять ἐμπεφυρμένη *T*, исключая разве что артикль; ψυχή легко восполняется из предыдущего ψυχάριον.
*** Сохраняем τοιαῦτα, которое со времен *Гат.* поправляют на τὰ αὐτά, что имеет более общий смысл, в записях М. А. не обязательный.
4. * С *Дф.* отстаиваем здесь рукописную традицию перед *Тл.*
6. * Восстанавливаем запутанное, но отнюдь не лишенное смысла чтение: πρὸς πᾶν τὸ παρὰ τὸ ἐκ τῆς αἰτίας συμβαῖνον, где παρά выражает не отрицательную, а поло-

жительную корреляцию (ср. 9, 31 и выразительное παρὰ φύσιν в том же смысле у Эпиктета 2,19,33).

9. * От ἐδύνατο *T* напрасно отказываются издатели: прошедшее время дает более яркий контраст с последующим.

21. * διαφοράς, следуя за *T*; διαφθοράς 'гибель', принимаемое издателями, выбалтывает нечто такое, о чем лучше забыть тому, кто хочет освободиться от страха.

24. * Издатели принимают старую поправку ἐναργέστερον, применяемое часто в доказательствах («явственней»). Между тем и чтение рукописей ἐνεργέστερον дает отличный смысл (ср. Epict., III, 3, 4, где издатели также напрасно меняют ἐνεργῆ на ἐναργῆ).

28. * Переводим по рукописному чтению τί ἐν τίνι; (ἓν *T*!), которое Кораис исправил на τί ἐντείνῃ: «чего же ты напрягаешься?», точно так же, как Рейске сделал в 10, 31. Исправление остроумно палеографически и дает неплохой смысл (ср. 9, 39), однако и краткая вопросительная формула, предложенная традицией, также интересна.

** *Тл.* сохраняет ἀμερῆ, но кое-что восполняет; *Дф.* принимает исправление εἱμαρμένη 'судьба', но сам же приводит Epict. fr. 175 Schw. как параллель к рукописной традиции. Воспроизводим рукописный текст.

29. * Принимаем ὡς οὐ μικρόν τι *T*, как и *Тл.*; *Дф.* отказывается от этого в пользу чтения *A* (без отрицания), так что выходит: «и даже когда получится — почитай за малое». Безрассудного оптимизма нет ни в том, ни в другом; зато во втором случае есть самоубийственная резиньяция, чуждая стоическому духу.

** Спорное место, к которому предлагался ряд конъектур. Сохраняем вслед за *Тл.* рукописное чтение ὄψονται, толкуя его немного иначе, чем он.

32. * Рукописное ἴδιον αἰῶνα издатели заменяют на менее содержательное ἀΐδιον (ср. текстологию 8, 18).

35. * Воспроизводим текст без исключений или перестановок, которые здесь предпринимает не только *Дф.*, но и *Тл.*

39. * τῷ ἡγεμονικῷ λέγεις — рукописное чтение, принятое *Дф.* в текст и дающее, в сущности, тот самый смысл, который достигали с помощью поправок.

41. * Сохраняем φυσιολόγῳ рукописей, которое после *Гат.* принято заменять на противоположное ἀφυσιολόγῳ; на наш взгляд, М. А. дал не сдвоенную характеристику одного из собеседников, а обозначил обоих.

** πράσσει рукописей было давно заменено на πράσσεις, что, кажется, и затемнило смысл заключительной реплики настолько, что Виламовиц предлагал перед ней лакуну, а *Тл.* и *Дф.* (прямо или косвенно) сделали из нее отдельную запись. ὄργανον осмыслялось при этом как «(внешнее) орудие», между тем как в данном контексте его совершенно естественно понять в применении к человеческому организму (ср. 10, 38, где обыгрываются, кажется, оба значения, употребительные уже у Аристотеля, см. Index Aristotelicus Бонитца, Berlin 1870 (1955 анастат.) под словом ὄργανον.

42. * ἅπερ напрасно исправлено на ὅπερ *Гат.*, что определило последующую традицию, причем смысловые акценты оказались несколько смещены.

** Сохраняем, как и *Тл.*, рукописный текст. Характерно, что параллели (в данном случае 6,42), которые обычно подкрепляют достоверность традиции, при поисках глосс превращаются у Дальфена в доказательство интерполяции.

ДЕСЯТАЯ КНИГА

1. * Издатели предпочитают στερκτικῆς «приветливый» чтению *T* στερητικῆς, что могло бы дать «готовый к лишениям (уклад)». Выбор здесь труден: оба глагола употребляются у стоиков (например, Epict., II, 10, 22—23 они рядом) и как будто бы даже несколько сближались и по смыслу («удовлетворенность малым» и «готовность к лишениям», resp., приближаются обе к «покладистости»); в этом случае становится понятнее, почему они нередко смешиваются (ср. рукописные варианты в 10.29, где предпочтительность στέρεσθαι сомнений не вызывает; см. также

прим. к 12, 24). Остается трудный вопрос, дает ли *Т* в данной записи lectio difficilior или своего рода гиперкоррекцию.

** εὐκαιρία рукописей, оставленное *Дф.*, могло иметь тот самый смысл, который выявляет конъектура εὐκρασία.

3. * Воспроизводим φθαρήσεται *Т*, как любопытное и вряд ли заслуженно забытое.

6. * Принимаем φύσεις *Т*, предпочтительность которого видна из того, что ниже речь идет о нескольких природах. Ср. прим. к 7, 23, где мы защищали «природу дерева» или 12, 30. где говорится о «тысячах природ».

7. * *Дф.* сохраняет, в отличие от *Тл.*, оба φημί, не без основания ссылаясь на стиль диатрибы.

** Рукописи дают διαφόρως, которое *Тл.* менял на ἀδιαφόρως, а *Дф.* исключил из текста. Традицию можно, кажется, сохранить, если примем διαφόρως не в смысле разновидностей гибели, а как такое отношение к ней, которое противоположно (естественной, по стоикам) ἀδιαφορία.

*** Исключение τῶν у *Дф.* так же не нужно, как перемена συμβαίνοντι на gen. plur.: τῶν позволяет с легкостью восполнить мысленно род. падеж причастия.

9. * πτέλεμος *Т* явная lectio difficilior, если не возникла случайно под воздействием последующего πτοία.

** Нет уверенности в том, что начало записи засвидетельствовано надежно; трудность истолкования ὁ φυσιολογητός еще усилена сложной семантикой παραπέμπω: глагол встречается у М. А. четыре раза и нам пришлось отказаться от попыток истолковать его всюду в едином духе.

11. * Толкуем ἐννοήσας как подлежащее, хотя и это решение очень сомнительно (ср. 40, 36): порча текста здесь правдоподобнее, чем где-либо.

** Принимаем ἄλλοις *Т*, которое вполне можно объяснить, и даже не единственным способом (ср. 5, 26, прим. 3).

*** Ввиду удовлетворительности чтения *Т* (паузу нужно отметить перед δύο) можно отказаться от вообще говоря превосходной поправки Джексона (ее принял *Дф.*).

12. * Дф. исключает εὐμενῶς — между тем оно вносит важный стоический мотив (ср. прим. 3 к 12,3), а бессоюзие у М. А. вряд ли должно отпугивать (ср. 7; 16).

** Опять (см. прим. к 2, 3; ср. 10, 23) рукописи *АТ* дают ἔστω, столь характерное для парэнетического стиля, а издатели исстари от него отказываются; между тем здесь можно прочитать ту самую мысль, которую *Тл.* нашел в поправленном тексте: важен характер делания, а не успех.

19. * ἀνδρονομούμενοι гапакс в греческой литературе; *Тл.* сопоставлял его с γυναικο- и αὐτονομούμενοι, что освобождает от множества предложенных здесь конъектур и позволяет истолковать само слово даже и без оттенка шутливости.

21. * Воспроизводим чтение *АТ* без новшеств *Дф.*

23. * τοιοῦτο ἐκεῖνο *АТ* затрудняет, но не представляется безнадежным: Дф. напрасно не принял решение *Тл.*

** Ссылка на Платона дает нам возможность убедиться в том, что *Т* не всегда-таки дает лучшие чтения: редкое βδάλλω, сохраненное в *А*, действительно читается у Платона в «Теэтете» (174d). Представляется, что переписчик А мог здесь воспроизвести чтение, которое мало понимал (судя по βλήχματα), между тем как переписчик Тох. вычитал из непонятного оригинала нечто свое: βάλλειν βλήματα (ср. Eur; Suppl., 330), как будто уход в горы не нужен просто потому, что все равно все кончится игрой в кости. По-видимому, отношение *А* и *Т* подтверждает на этот раз справедливость текстологического принципа: impossibilis lectio verae propior.

25. * Издатели исстари принимают οὐ вместо рукописного ὅ. Между тем в качестве дополнения к φοβούμενος оно дает смысл очень близкий по духу к 10, 21: испуганный не только не желает чего-то такого, что имеет право на существование, но забывает о том, что все существующее хочет быть тем, чем становится.

26. * Передаем γενόμενα *Т* (ср. прим. к 11, 17).

30. * *Дф.* исключает ἀργύριον, боясь, по-видимому, признать, что император знал цену деньгам (между тем см. хотя бы 1, 17, 16—17 или 5,12); представить себе, что это слово — глосса к 10,29, совершенно, на наш взгляд, невозможно.

31. * Это имя и часть остальных засвидетельствованы ненадежно; следуем издательской вульгате.

** В *А* читаем: τί οὖν ἐν τίνι; а *Т* дает: σὺ οὖν ἐν τίνι; издатели принимают блестящую конъектуру Рейске τί οὖν ἐντείνῃ («что же ты напрягаешься?»). Сходную поправку в 9, 28 сделал Кораис, так что одно выражение закрепилось (ἐντείνομαι без κατα- у М. А. нигде больше не встречается), а другое, дважды засвидетельствованное рукописной традицией, дважды исключено из текста и, кажется, вовсе перестало рассматриваться. Не будучи окончательно уверены в его аутентичности, мы находим возможным к нему вернуться и толковать это выражение как брахилогию, вроде 10, 26: ἐξ οἵου οἷον; ср. 6, 45; 4, 5; 8, 3 с примечаниями к ним.

32. * Передаем *Т*, которое издатели распространяют, следуя другим рукописям (κωλύσων. . . σε вместо простого κωλύων).

33. * Трудно понять, почему старая поправка αὐτός, ненужная и вносящая в текст неблагозвучие, имеет такой успех у издателей (ср. прим. к 3, 3).

34. * *Тл*. и *Дф*. убедительно защитили кажущееся столь сомнительным чтение *ТА* δεδηγμένῳ (см. аппарат *Дф*.).

36. * Чтение *Т* ἀναπνεύσω μέν очень соблазнительно: человек необщественного склада и в этом случае думает и говорит последовательно о себе одном.

37. * Изящна поправка Рейске: из ἐπὶ τίνα φέρει он сделал ἐπὶ τί ἀναφέρει (ср. 8,23). Переводим, однако, рукописное чтение.

38. * Место считается безнадежно испорченным, но кажется нам вполне ясным: истинная убеждающая сила не в школьном красноречии, а в источнике человеческих устремлений (и слово ῥητορεία, и мысль вполне аристотелевские).

ОДИННАДЦАТАЯ КНИГА

1. * *Дф*. прав, оставляя в тексте σχῆμα, которому естественно появиться после περὶ αὐτόν (ср. περιγραφαί в 12, 30); конъектуры не нужны; исключение из текста у *Тл*. неоправданно.

3. * *Дф*. признает глоссу в том, что для М. А. вполне естественно, глоссатора же делало бы еще язычником, ибо решительно невозможно себе представить, что перед нами проявление критического самосознания.

5. * Издатели предпринимают исправление καλῶς на ἄλλως, что дает безусловно более гладкий текст. Между тем сравнение выражено через ἤ, а καλῶς могло быть применено в смысле оценки (ср. 11, 16 прим. 3).

6. * Сохраняем τις *Т*, что правдоподобно и может характеризовать степень знакомства со средней комедией во времена М. А.

** Принимаем ἤ, которое *Гат*. поправлял на ἥ.

*** ἐπίστησον сохраняем, как и *Тл*., давая ему несколько более разговорное толкование (ср. перевод и прим. к 7, 66), которое поддерживается тем духом неопределенности, который особенно заметен для того, кто согласится с обоими предыдущими замечаниями.

8. * προχωροῦν *Т* лучше (в 5, 1 тоже с отрицательным оттенком), чем предпочитаемое издателями ἀποχωροῦν — надо только считать его не субстантивированным (откуда вставка τό у *Дф*.), а употребленным предикативно. Прямым дополнением мыслится скорее всего ὁ κλάδος, названный в следующем предложении, причем за «ветвью» стоит, разумеется, и человек.

** δυσαποκαθίστατον дает тот же смысл, что и предложенное Рейске δυσαποκατάστατον, и превосходно подкрепляется ἀποκαθιστάναι в 1, 13.

*** Увидим ли мы здесь правило, или же грустное восклицание в духе заключения из 9, 3, не нужны ни исправления, ни выделение (как у *Тл*.), в отдельную запись.

11. * εἰ, исключаемое многими издателями, можно сохранить: ἀπόδοσις с императивом в условном периоде, который образует эта запись, ничего исключительного из себя не представляет.

** Рукописи предлагают презенс μένει и, несмотря на незначительность поправки (μενεῖ), обобщенный стиль пользования настоящим временем в пользу традиции, а не издателей, принимающих поправку. Издатели сделали бы М. А. монотонным в этом отношении (ср. прим. к 2, 1; 6, 4; 6, 50; 10, 32), если бы не по-

могла обратная тенденция: менять на презенс другие времена (см. прим. 6, 50; 8, 41 и др.).

12. * *αὐτοειδής* *АТ*, которое издатели издавна исправляют на *αὐγοειδής*, представляется менее восторженным и более содержательным.

** *μήτε σπείρηται* мы, кажется, должны принять с благодарностью от *А*, ибо в *Т* ничто не отвечает ему, между тем четырехчленность здесь уместнее, чем трехчленность (см. 8, 45; 3, 5 и параллели к ним). В этом случае можно думать, что переписчик Тох. не понял этого выражения, что вряд ли случилось бы, если бы в его источнике стояло *ἐπαίρηται*.

13. * Последующая часть фразы засвидетельствована весьма ненадежно; переводим текст, поправленный издателями. Отметим, однако, что *ποιεῖ* *АТ* можно понять как средний залог, а *οὐ δέχῃ* *Т* можно защитить, если после *οἰκεῖον* поставить вопросительный знак, а последующее считать новым (риторическим) вопросом.

14. * *ἀρέσκοντες* можно сохранить, ср. 2 причастия в сходной конструкции Paul. Gal., 5,26.

15. * Сохраняем рукописное *αὐτοῦ*, от которого увел издателей еще *Гат.* (ср. прим. 10, 33).

** *ἠχεῖ*, предложенное Рейске (под влиянием 8, 44? ср. прим, 2 к 12, 4) вместо *ἔχει* и принятое издателями, уничтожает *κλῖμαξ* с последующим *ἐξέχει* и вносит вряд ли уместный здесь пафос.

*** *Тл.* и *Дф.* меняют вслед за *Фарк.* *ἔχουσι* на *ἔχει*, в чем нет никакой нужды.

16. * *κάλλιστα δὲ ζῆν* *Т* (в *А* *μάλιστα*!) Издатели по-разному уходят от *δέ* (*διαζῆν*, *δή*, *δεῖ*), и можно понять их, однако в стиле записей М. А. начало ex abrupto представляется возможным, а уход от явлений такого рода исподволь меняет стилистический облик памятника (ср. 11, 37; 11, 18 и др.).

** *Дф.* справедливо сохраняет *ὁλικῶς*, от которого отказывался и *Тл.* Важно понять, что *ὁλικῶς* подразумевает рассмотрение вещей в их связях с *мировым* целым; таким образом, от обыденного подхода автор предлагает отказываться сразу в двух направлениях; ср. ниже 11, 18 (правило 9-е).

*** *καλῶς ἔχειν* *Т* предпочтительнее, чем избираемое издателями *ἄλλως ἔχειν* *А*: выражения с *καλῶς*, хоть и вытравляются из текста в ряде мест (см. прим. к 11, 5; ср. 9, 35), но у М. А. употребительны (4, 26 с прим.; 6, 42; 10, 13), а здесь это особенно уместно, так как подхватывает *κάλλιστα* в начале записи.

**** *ἔστω* *Т* принято *Тл.*, но снова отвергнуто *Дф.* в пользу старой поправки *ἔσται* (ср. прим. к 2, 3 и 10, 12).

17. * *μεταβάλλον* codd., *μεταβαλόν* — рационалистическая поправка, принятая и *Тл.*, и *Дф.* (ср. прим. к 10, 26).

18. * Своеобразное вступительное *καί* *Дф.* справедливо сохраняет, хотя *Тл.* просто убирал его, а другие как-нибудь исправляли.

** Принимаем за издателями чтение *А* *ἕξιν ἐποιστικὴν ἔχεις*, в котором можно признать lectio difficilior по сравнению с *Т*: *ποιητικὴν ἕξεις*. Последнее в сущности вразумительнее (ср. 1, 17, 2 с *πράττω*), но озадачивает fut. *ἕξεις* (ср. прим. 7, 16), так что не исключено, что перед нами один из тех случаев, где *А* сохраняет лучшую традицию (ср. *ἐπιφέρω* в этой же записи, в правиле 8-м).

*** Принимаем, как и *Тл.*, предлагаемое традицией положение *μή*, примечательное, но несправедливо изгоняемое издателями (ср. примечание первое к 2, 4), о чем ясно свидетельствует *ἀξιοῦν δὲ μή* в следующем предложении. Ср. подобную перестановку отрицания в 12, 1.

**** Конъектура *εἰς ἄλλους* принята *Тл.*, но не требуется, так как смысл, и притом тот же самый, можно получить, отказавшись от *ἄλλους* *А*, и приняв *ἄλλοις* *Т*, зависящее, конечно же, не от предшествующего глагола, а от последующего (т. е. не «другим», а «в отношении других»).

19. * *παχείαις ἰδέαις* *А* («жирные, или туповатые, образы» ср. crassā Minervā) принимается издателями чаще; действительно, трудно иногда отличить lectio difficilior от lectio subabsurda; между тем более естественное *ἡδοναῖς* содержится в более надежном *Т*; *Тл.* принял его, но оно снова отвергнуто *Дф.* (к *παχύς* ср. Arsph. Nub., 842 или даже Ach., 787).

20. * σὺν βίᾳ μένοντα *Т*, βίῳ «с жизнью» *А*; чтение *Дф.* συνδιαμένοντα, указывая на «совместное пребывание», не вызывает сочувствия еще и потому, что теряется противопоставление с последующим οὐδὲν βίαιον.

** Останавливаемся на ἰσότητα *Т* (ср. 8, 6 и 8, 7), невзирая на его спорность; издатели принимают исправление ὁσιότητα «праведность», опираясь на 12, 1.

21. * ὁμοία *АТ* осмысливается, на наш взгляд, лучше, чем предложенные у *Тл.* и у *Дф.* исправления, тем более что ὅμοιος в данной записи — ключевое слово.

26. * Сохраняем очень любопытное Ἐφεσίων *АТ*, которое *Тл.* принял, а *Дф.* снова вытесняет конъектурой *Гат.* Ἐπικουρείων (см. комм. к этой записи).

37. * Ориентируемся на чтение τέχνην δὲ ἔφη. . . εὑρεῖν Т без дежурного исправления δέ на δεῖ (ср. 11, 16), принятого и *Тл.*, и *Дф.*: получалось «надо найти», между тем стоики считали, что главное ими уже найдено.

ДВЕНАДЦАТАЯ КНИГА

1. * Принимаем, как *Тл.*, чтение *Т* πᾶν τὸ παρελθόν, от которого снова отказывается *Дф.*

3. * Обе поправки *Гат.*, как всегда, изящны и приняты многими издателями, но убедительны лишь взятые вместе. Если же оставим δέ ἐάν, то это можно согласовать с последующим ὅσα ἄλλα (лучше без запятой перед ὅσα) и сохранить оба рукописных чтения.

** Текстология в философской цитате снова трудна — *Т* в этих случаях (ср. 10, 23; 7, 31) перестает быть надежным. Останавливаемся на μονίῃ περιήγεϊ (Rendall), которое кажется чуть правдоподобнее в запутанной текстологии этого фрагмента (Diels-Kranz B 27, 28). Перевод в соответствии с этим предположителен.

*** εὐγενῶς (ср. прим. к 10, 12) — слово это, весьма употребительное у М. А., встречается чаще в связи с отношением к другим людям.

4. * Рукописное περὶ αὐτοῦ, принятое *Тл.* и дающее превосходный смысл, снова вытеснено из текста *Дф.* (разумеется, как глосса).

** Переводим ἅμα γε γιγνώσκων, не отказывая в остроумии пробившейся во все издания конъектуре Рейске γεγωνίσκων (ср. прим. к 11, 15, где Рейске проявил ту же склонность к громогласию).

9. * Воспроизводим ὅμοιον δ' εἶναι δεῖ *Т*, которое принял *Дф.*

10. * Принимаем τοιαῦτα *АТ*, от которого в поисках большей (чем следует) определенности на разные лады отказываются издатели (ср. 9, 3, где вслед за *Гат.* τοιαῦτα меняют на τὰ αὐτά).

11. * Вслед за *Тл.* относим ἡλίκην ἐξουσίαν *Т* к этой записи.

** Эти слова иногда отделяют от данной записи, относя к 12, 12.

14. * Пробуем осмыслить ἀνάγκη εἱμαρμένη *Т*, принимая второе слово за определение, так что получается симметрия (хиастическая) с последующей парой — рисунок, нарушеннный и у *Тл.* и у *Дф.*

17. * εὐσταθὴς εἰς τὸ πᾶν *АТ*, которое либо изменяли, либо переносили выражение с предлогом в следующую запись.

24. * Воспроизводим конъектуру *Гат.* σπέρματος, принятую *Тл.* Рукописное чтение στερήματος (ср. прим. к 10, 1) предполагает, по-видимому, время от небытия до одушевления.

** Избираем ἄνω *Т*, которое *Дф.* считает глоссой к μετέωρος ἐξαρθείς, между тем как оно восполняет это выражение (ср. 7, 48); кроме того, ἄφνω *А* (порча бывшей глоссы, по Дальфену?), принимаемое в текст *Тл.*, мало подходит стоику, но зато свидетельствует о том, что в источнике общем для *А* и *Токс.* стояло нечто близкое по внешнему облику.

*** Издатели предпочитают ὅτι καταφρονήσεις *А* «что презирать станешь»; мы избираем не забегающее вперед ὅση κατανοήσαις *Т*, где и ὅση можно защитить, приняв, что оно в духе аттического синтаксиса относится к πολυτροπίαν, иначе говоря: κατανοήσαις πολυτροπίαν ὅση (scil. ἐστίν).

27. * ὑπό рукописей гораздо более внятно, чем ἐπί, которое предложил *Гат.* и принимает *Дф.*

30. * Решаемся возвратиться к τὸν νοῦν *AT*, от которого обычно отказываются в пользу весьма изобретательного предложения Казобона τὸ ἑνοῦν «объединяющее».

** Считаем необходимым вернуться к рукописному γίνεται (ср. сходную текстологическую ситуацию в 8, 57), которое хорошо вписывается в последующий ряд глаголов (зачин, установление, непрекращение).

31. * *Тл.* прав, когда принимает τῷ τιμᾶν *T*; текст *A* и *Дф.* понять трудно.

36. * Оставляем текст без восполнения; обычно «пять или сто лет» (Гейнз, вдохновляясь 2, 14), «пять лет или три года» (Кораис, со ссылкой на 9, 37); *Фарк.*: «пять или пятьдесят». Еще одна возможность, которую решаемся предложить для обсуждения: чтó, если πέντε нашей рукописной традиции представляет собой акрофоническое раскрытие π', означавшего «восемьдесят» по системе не менее популярной? Случаи такого рода известны в греческой текстологии; что касается восьмидесятилетнего срока как исполнившейся, непрерванной человеческой жизни, то это число было классическим и вошло в пословицу после известной стихотворной «полемики» Солона с Мимнермом, о чем писал в одной из последних статей А. И. Доватур (см.: Philologia classica. Л., 1982, вып. 2, с. 55 сл.).

УКАЗАТЕЛЬ ВАЖНЕЙШИХ ТЕРМИНОВ *

Амеры (τὰ ἀμερῆ) 9, 28[3]
Атомы (οἱ ἄτομοι) 4, 3; 6, 24; 7, 32; 7, 50; 8, 17; 9, 28; 9, 39; 10, 6; 11, 18 (1)

Безобразное, см. Постыдное
Безразличное (τὸ ἀδιάφορον) 2, 11[8]; 5, 20; 6, 32, 41; 7, 31; 8, 56; 11, 16
Благо, добро (τὸ ἀγαθόν) 2, 1[3]; 2, 11[8]; 4, 20[3]; 5, 16[3]; 11, 2[2]; 5, 12, 15; 6, 41
Благое течение (τὸ εὔρουν, εὔροια) 2, 5[3]; 5, 9, 34; 10, 6
Благой путь, см. Шествовать
Благообщность (ἡ εὐκοινωνησία) 11, 20[3]
Благоразумение (ἡ φρόνησις) 3, 6[1]; 5, 9, 12, 18 (ср. Здравомыслие)
Благородство, см. Свобода
Боги (οἱ θεοί) 1, 17[1]; 2, 11[1]; 6, 44; 9, 40; 12, 28
  следовать богу (θεῷ ἕπεσθαι) 3, 16[9]; 10, 11; 11, 27; 12, 31
  уподобляться богу (ἐξομοιοῦσθαι θεῷ) 10, 8; 2, 5[3] (платоновская формула)
Боль, труд (ὁ πόνος) 6, 33[1]; 7, 33, 64

Ведущее (τὸ ἡγεμονικόν) 2, 2[1]; 3, 16[5]; 8, 56[1]; 4, 1; 5, 26; 12, 33
Великодушие (ἡ μεγαλοψυχία) 5, 9[4]; 4, 49
Вещество, вещественное (ἡ ὕλη) 2, 3[4]; 5, 13; 7, 29; 8, 11; 9, 25; 12, 29
Взаимострастие (ἡ συμπάθεια) 4, 27[3]; 5, 26; 7, 66; 9, 9
Видение (τὸ φάντασμα) 3, 4[1]
Вожделение (ἡ ἐπιθυμία) 11, 12[2]
Воздержность (ἡ ἐγκράτεια) 8, 39[1]; 2, 12[1]
Возрождение (ἡ παλιγγενεσία) 11, 1; 5, 13[2]; 7, 19
Воспламенение (ἡ ἐκπύρωσις) 5, 13[2]; 3, 3[4]
Впитывать (βάπτεσθαι) 3, 16[2]; 5, 33; 6, 16
Выбор, воля (ἡ προαίρεσις, τὸ προαιρετικόν) 8, 56[1]; 3, 6; 6, 41; 11, 36; 12, 23; 12, 33

Гений, божество (ὁ δαίμων) 2, 13[2]; 7, 17[1]
Город, град (Космополис) (ἡ ἀνωτάτη, κοινὴ πόλις) 2, 16[2]; 6, 44

Добродетель, доблесть (ἡ ἀρετή) 2, 1[2]; 3, 6[1]; 5, 12; 6, 50[4]; 9, 1[3]; 12, 23[2]
Доброжелательность (ἡ εὐμένεια) 5, 9[7]; 5, 31; 8, 32
Душа (ἡ ψυχή) 2, 1[4]; 2, 2[1,5]; 3, 13[1]; 4, 4, 21; 6, 32; 12, 3[3]; 12, 30
Душевный склад (ἡ διάθεσις) 1, 17[4]; 3, 6[1]; 4, 25, 33; 5, 34; 8, 47
Дыхание (τὸ πνεῦμα) 2, 2[1,5]; 3, 7[4]; 4, 39[1]; 6, 24[1]; 9, 2[3]; 9, 8[1]; 12, 30[1]; 8, 54

Единение (ἡ ἕνωσις) 5, 26[3]; 6, 10, 38; 7, 32; 8, 34; 9, 9
Единенное тело (τὸ ἡνωμένον) 5, 26[3]
Единодыхание (ἡ σύμπνοια) 4, 27[3]; 6, 38
Естество (ἡ οὐσία) 2, 3[4]; 5, 32; 8, 11; 12, 30

Желание (ἡ ὄρεξις) 8, 7[1]; 11, 37[4]

Завершительно (καταληκτικῶς) 3, 8[1]; 9, 42
Закон (природы) (ὁ νόμος, λόγος κοινός) 3, 6[2]; 4, 4[1]
Здравомыслие (ἡ σωφροσύνη) 3, 6[1]; 5, 12; 7, 63; 12, 15
Зло, беда (τὸ κακόν) 2, 1[3]; 2, 11[8]; 6, 41

Искусство, см. Подражание
Истина (ἡ ἀλήθεια) 3, 6[1]; 9, 1; 11, 12[3]

Калокагатия (καλὸς καὶ ἀγαθός) 8, 10[2]
Категории (πρός τί πως ἔχειν) 5, 8[7]
Кругообороты (οἱ περίοδοι) 5, 13[2]; 5, 32; 10, 7; 11, 1

Мир, всеобщее, целое (ὁ κόσμος, τὸ πᾶν, τὸ ὅλον, ἡ τῶν ὅλων φύσις) 2, 3[3]; 2, 16[2]; 5, 16[8]; 10, 1; 10, 6[2]
Мудрец, разумный, достойный, положительный (ὁ σοφός, ἀγαθός, σπουδαῖος) 1, 9[2]; 3, 1[2]; 3, 1[1]; 10, 36
Мужество (ἡ ἀνδρεία) 3, 6[1]; 5, 12

Надлежащее (τὸ καθῆκον) 3, 1[2]; 6, 26
Назначение (τὸ τέλος) 1, 9[2]; 2, 16; 3, 8[1]; 3, 16[11]; 4, 1[3], 6, 42 (ср. Цель)

* Цифра над номером записи обозначает примечание; кроме примечаний, объясняющих соответствующее понятие, указаны и наиболее характерные записи.

Напряженное движение (ἡ τονικὴ κίνησις) 6, 38[1]
Наслаждение (ἡ ἡδονή) 11, 12[2]; 5, 1[2]
Небезразличие (ἡ διαφορά, διαφέρεσθαι) 6, 41[2]; 2, 11[8]; 12, 27
Невозмутимость (ἡ ἀταραξία) 4, 24[4]; 9, 31
Негодный, неразумный (ὁ φαῦλος) 3, 1[2]; 5, 17[1]
Независимость, см. Свобода
Неизменный (ἀμετάπτωτος) 5, 10[4]; 11, 10
Необходимость, неизбежность (ἀνάγκη) 2, 3[1]; 9, 28; 12, 14
Неопрометчивость (ἡ ἀπροπτωσία) 3, 9[2]; 4, 49; 7, 55; 11, 10
Нестрастие (ἡ ἀπάθεια) 1, 9; 6, 16

Обозначаемое (τὸ σημαινόμενον) 7, 4[1]; 8, 22[1]; ср. 3, 15; 9, 10[2]; 10, 7[3]
Общественный, общество (κοινωνικός, ἡ κοινωνία) 2, 1[6]; 4, 24[3]; 5, 16, 20; 8, 34; 9, 1, 9, 23; 11, 18[22]; 12, 30[4]
с оговоркой, небезоговорочно (μεθ' ὑπεξαιρέσεως) 4, 1[3]; 5, 20
Обывательский (ἀπαίδευτος) 3, 1[2]; 4, 36; 5, 8
Осеменяющий разум (σπερματικὸς λόγος) 4, 14[1], 21; 6, 24; 9, 1
Ослепление (τὸ τῦφος) 12, 27[3]
Основоположения (τὰ δόγματα) 2, 3[5]

Первостепенное (τὸ προηγούμενον) 4, 1[3]; 5, 20; 6, 50; 11, 37; 7, 55
Первостихии, первоосновы (τὰ στοιχεῖα) 2, 3[4]; 4, 4; 9, 9[1], 27[3]
Переход (ἡ μετάστασις) 5, 33[5]; 7, 32
Печаль, печалить (ἡ λύπη, λυπεῖν) 11, 12[2]; 2, 10[3]
Подобающее (τὸ πρέπον) 6, 2[1]; 7, 13
Подражание (ἡ μίμησις) 3, 2[2]; 11, 10
Под рукой (πρόχειρον [ἔστω]) 3, 13[2]
Польза (τὸ συμφέρον) 3, 6[6]; 5, 16[4]
Пороки (αἱ κακίαι) 11, 19[1]; 8, 55
Последственно (καθ' ἐπακολούθησιν) 3, 11[4]; 3, 2[1]
Постигательно, постижение (καταληπτικῶς, κατάληψις) 4, 22[1]
Постыдное (τὸ αἰσχρόν) 2, 1[3]; 2, 11; 6, 29; 7, 64; 8, 15; 11, 18 (7)
Поток (ῥεῖ, ῥέουσα κτλ.) 2, 17[2]
Праведность (ἡ ὁσιότης) 4, 18[1]; 5, 9; 6, 30; 7, 66; 12, 11
Превращение (ἡ μεταβολή) 5, 13; 7, 18; 9, 19, 23, 35
Представление (ἡ φαντασία) 4, 22[1]; 3, 11[2]; 3, 4; 7, 29[1]; 9, 7[1]
Прекрасное (τὸ καλόν) 2, 1[3]; 4, 20[3]
Признание (ἡ ὑπόληψις) 2, 12[1]; 2, 15; 3, 9; 4, 39[2]
Природа (ἡ φύσις) 1, 9[2]
Причина, причинное (ἡ αἰτία, τὸ αἴτιον) 2, 3[4]; 5, 13; 8, 11; 9, 1, 25[1], 29; 12, 8, 29
Промысел (ἡ πρόνοια) 2, 3[1]; 3, 11[4]; 6, 10; 9, 1
Простота (цельность) (ἡ ἁπλότης) 4, 26[2]
Проступки, заблуждения, погрешать (τὰ ἁμαρτήματα, ἁμαρτάνει) 3, 1[2]; 9, 20; 12, 16; 7, 63[1]
Прямодеяние (ἡ καθόρθωσις) 3, 1[2]
Прямой разум (ὀρθὸς λόγος) 3, 6[2]; 2, 16[2]
Пустота (τὸ κενόν) 10, 6[3]; 11, 1[3]; 2, 2[3]

Рабство (ἡ δουλεία) 5, 9[5]; 9, 29; 8, 3; 4, 31
Разворот (ἡ τροπή) 3, 7[4]; 11, 19
Разделенное тело (τὸ διεστός) 5, 26[3]; 9, 9
Разум, мысль, духовное (ср. Ум) (ὁ λόγος, ἡ διάνοια) 1, 9[2]; 2, 2[1]; 2, 3[2]; 4, 4; 5, 20, 32; 8, 54[2]; см. Осеменяющий, прямой, решающий
Расположение (ἡ οἰκείωσις) 3, 9[3]
Рассеяние (ὁ σκεδασμός) 5, 33[5]
Решающий разум (αἱρῶν λόγος) 2, 5[2]

Самодостаточность (ἡ αὐτάρκεια) 1, 16[4]; 3, 11; 6, 16
Самоубийство см. Уводить
Свобода, благородство, независимость (ἡ ἐλευθερία) 5, 9[5]
Склад души, см. Душевный склад
Случай (ἡ τύχη) 2, 3[1]; 3, 11[4]
Смерть (ὁ θάνατος) 5, 33[5]; 4, 21
Согласие (ἡ συγκατάθεσις) 4, 22[1]
Сопутствующее (τὸ ἐπιγενόμενον) 3, 2[1] 3, 11[4]
Состояние, свойство (ἡ ἕξις) 1, 17[4]; 6, 14; 12, 16 (ср. Душевный склад)
Справедливость (ἡ δικαιοσύνη) 1, 16[2]; 3, 6[1]; 5, 12; 11, 10[4]
Средние вещи (τὰ μέσα) 2, 11[8]; 6, 45; 5, 36; 11, 10 см. Безразличное
Страсти (τὰ πάθη) 1, 9[3]; 2, 10[2]; 4, 39[2]; 11, 12[2]
Страх (ὁ φόβος) 11, 12[2]; 11, 20
Судьба (ἡ εἱμαρμένη) 2, 3[1]; 4, 34; 5, 8[6]; 9, 28[2]; 9, 33[1]
Счастье (εὐδαιμονία, εὖ ζῆν κτλ.) 1, 9[2]; 2, 5[3]; 7, 17[1]

Тела (τὰ σώματα) 2, 3[4]; 5, 26[3]; 6, 14[1]
Тело (τὸ σῶμα) 5, 26; 7, 55; 6, 35
Тишина (ἡ γαλήνη) 7, 28[1]

Уводить, уходить (ἐξάγειν, ἐξιέναι κτλ.) 3, 1[3]; 3, 5[1]; 5, 29; 8, 47; 10, 8
Угасание (ἡ σβέσις) 5, 33[5]; 7, 32
Уклонение (ἡ ἔκκλισις) 8, 7[1]; 11, 37
Ум, дух, духовное (ὁ νοῦς, τὸ νοερόν) 3,

16[5]; 4, 4; 5, 27; 12, 3 (ср. также Разум)
Устроение (κατασκευή) 1, 9[2]; 7, 55,
Устремление (ἡ ὁρμή) 8, 7[1]; 11, 37

Философия (ἡ φιλοσοφία) 4, 2[1]; 8, 13[1]; 2, 17; 6, 12

Целое, см. Мир

Цель, соотнесенность с целью (ὁ σκοπός, ἡ ἀναφορά) 4, 1[3]; 2, 16; 7, 4; 12, 8, 18
Ценность, оценка, достоинство (ἡ ἀξία) 2, 11[8]; 3, 11; 6, 3

Числа (οἱ ἀριθμοί) 3, 1[1]; 6, 26

Шествовать, благой путь, дорога (εὐθεῖαν περαίνειν, εὐοδία κτλ.) 3, 16[11]

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Август 4, 33; 8, 5, 31
Агриппа 8, 31
Адриан 4, 33; 8, 5, 25, 37; 10, 27
Александр Македонский 3, 3; 6, 24; 8, 3; 9, 29; 10, 27
Александр Грамматик 1, 10
Александр Платоник 1, 12
Алкифрон 10, 31
Антонин (Пий) 4, 33; 6, 30; 8, 25
Антонин (Марк Аврелий) 6, 26; 44
Аполлоний 1, 8, 17
Арий (Дидим) 8, 31
Архимед 6, 47
Афинодот 1, 13

Бакхий 1, 6
Бенедикта 1, 16
Брут 1, 14

Велий Руф 12, 27
Вер (Марк Анний) 1, 1; 8, 25
Веспасиан 4, 32
Волез 4, 33

Гельвидий (Приск) 1, 14
Гераклит 3, 3; 4, 46; 6, 42, 47; 8, 3
Гимен 10, 31
Гиппарх 6, 47
Гиппократ 3, 3

Деметрий Платоник 8, 25
Деметрий Фалерский 9, 29
Демокрит 3, 3
Дентат ‹4, 33›
Диоген 8, 3; 11, 6
Диогнет 1, 6
Дион 1, 14
Диотим 8, 25, 37
Домиций 1, 13

Евдемон 8, 25
Евдокс 6, 47
Евтих 10, 31
Евтихион 10, 31
Евфрат 10, 31

Кадикиан 4, 50
Камилл 4, 33
Катон (Младший) 1, 14
Катон (Старший) 4, 33
Катул 1, 13
Кратет 6, 13
Крез 10, 27
Критон 10, 31
Ксантиппа 11, 28
Ксенократ 6, 13
Ксенофонт 10, 31

Леоннат [4, 33]
Лепид 4, 50
Лузий Луп 12, 27
Луцилла 8, 25

Максим 1, 15; 16, 17; 8, 25
Маркиан 1, 6
Менипп 6, 47
Меценат 8, 31
Моним 2, 15

Нерон 3, 16

Ориганион 6, 47

Панфия 8, 37
Пергам 8, 37
Пердикка 11, 25
Пифагор 6, 47
Платон 8, 48; 9, 29; 10, 23

Рустик 1, 7, 17

Сатирон 10, 31
Север 1, 14; 1
Секст 1, 9

Секунда 8, 25
Сильвин 10, 31
Сократ 1, 16; 3, 3, 6; 6, 47; 7, 19; 66; 8, 3: 11, 23, 25, 28, 39
Сократик 10, 31
Стертиний 12, 27
Сципион 4, 33

Тандасид 1, 6
Телавг 7, 66
Тиберий 12, 27
Трасея (Пет) 1, 14
Траян 4, 32
Тропеофор 10, 31

Фабий 4, 50
Фабий Катуллин 12, 27
Фаларид 3, 16
Фаустина 8, 25
Феб 6, 47
Феодот 1, 17
Феофраст 2, 10
Филипп 9, 29; 10, 27
Филистион 6, 47
Фокион 11, 13
Фронтон 1, 11

Хабрий 8, 37
Харакс 8, 25
Хрисипп 6, 42; 7, 19

Цезарь, Гай Юлий 3, 3; 8, 3
Цезон 4, 33
Целер 8, 25

Эмпедокл 12, 3
Эпиктет 1, 7; 4, 41; 7, 19; 11, 34, 36
Эпикур 7, 64; 9, 41
Эпитинхан 8, 25

Юлиан 4, 50

УКАЗАТЕЛЬ ЦИТАТ

Антисфен 7, 36 (фр. 20B)
Аристофан 4, 23 (фр. 110); 7, 66 (Облака, 362)

Гераклит 4, 46 (фр. 76, 71—74); 6, 42 (фр. 75)
Гесиод 5, 33 (Труды и дни, 197); 11, 32[1] (Труды. . ., 186)
Гомер 4, 33 (Одиссея, 1, 242); 5, 31[1] (Од., 4, 690); 6, 10 (Илиада, 7, 99); 9, 24[2] (Од., 11); 10, 34 (Ил., 6, 147—148); 11, 31 (Од., 9, 413)

Демокрит 4, 3[13] (фр. 115 D.); 4, 24[1] (фр. 3 D, 737 Л.); 7, 31[2] (фр. 9 D, 55 Л.)

Менандр 5, 12 (фр. 530); 11, 10[1] (ср. Изречения Менандра, 408, 414, 416, 423, 436, 213)
Моним 2, 15[1]

Пиндар 2, 13 (фр. 292)
Платон 2, 13[1] (Теэтет, 173 e); 7, 35[1] (Государство, 6, 486 ab); 7, 44—45 (Апология Сократа, 28b, d), ср. 3, 5[1]; 11, 20[2]; 7, 46 (Горгий, 512 de); 10, 23[2] (Теэтет, 174 d)
Пифагорейцы 11, 27

Софокл 11, 6 (Эдип-царь, 1391)

Феофраст 2, 10 (фр. 77)
Хрисипп 6, 42[2] (SVF, 2, 1181)

Эврипид 7, 38[1] (фр. 287); 7, 40[1] (фр. 757); 7, 41[1] (фр. 208); 7, 42[1] (фр. 918); 7, 50 (фр. 839); 7, 51 (Умоляющие, 1110); 10, 21 (фр. 928); 11, 6 (фр. 208, 287, 757); 12, 26 (ср. фр. 1018)
Эзоп 11, 22 (fab. 297, ср. Бабрий, 108; Гораций, Сатиры, 2, 6, 80 сл.)
Эмпедокл 12, 3[6] (фр. 27, 28), ср. 11, 12[1], 8, 41
Эпиктет 4, 41 (фр. 26); 5, 29 (Диатрибы, 1, 25, 18); 7, 36 (4, 6, 20); 7, 63 (1, 28, 4); 11, 6 (1, 24, 16); 11, 33—35 (3, 24, 86—91); 11, 36 (3, 22, 105); 11, 37 (фр. 27), ср. 8, 7[1]; 11, 38 (фр. 28). См. 3, 5[2] (ср. 7, 45; 11, 20[2]); 3, 16[7]; 4, 49[4]; 5, 29[2]: 5, 33[6]; 7, 63[1] (ср. Платон, Софист, 228 c; Государство, 412—413 a); 8, 7[1]; 8, 51[1]; 11, 39[1]; 1, 7[3]
Эпикур 7, 33 (фр. 447), ср. 7, 64 и 10, 3; 9, 41 (фр. 191)
Эфесские письмена 11, 26[1]

Неизвестные авторы 1, 17[12]; 3, 5[4]; 7, 39; 7, 43; 7, 51 (fr. trag. adesp. 303); 11, 30[1] (fr. trag. adesp. 304); 8, 41 (ср. 12, 3[6]).

ВЕК АНТОНИНОВ

КРАТКИЙ ХРОНОЛОГИЧЕСКИЙ ОБЗОР

121	26 апреля родился Марк Аврелий.
ок. 125	Умер Плутарх (род. ок. 45 г.). Родился Апулей (ум. после 170 г.). Описание мира Дионисия Периэгета. Закончена постройка Пантеона, величайшего купольного здания древности.
ок. 125/30	Умер Эпиктет (род. ок. 50 г.).
1-я пол. 2 в.	Деятельность Никомаха из Герасы в Аравии, неопифагорейца, математика и музыкального теоретика. Теон Смирнский, платоник, математик и астроном; платоники: Гай и Альбин (учитель Галена), Фаворин — эклектический философ и ритор.
129	В Пергаме родился Клавдий Гален (ум. 199), с 169 г. придворный врач Марка Аврелия.
ок. 130	Родился Авл Геллий, автор сборника «Аттические ночи», был знаком с Фронтоном.
131—135	Восстание иудеев во главе с Бар-Кохбой. Окончательная победа Адриана над иудеями.
136	Адриан усыновляет Л. Элия. По желанию Адриана помолвка Марка Аврелия с дочерью Л. Элия Фабией
138	Умер Л. Элий Цезарь. Адриан усыновляет Антонина (25 февр.), а последний — Марка Аврелия и Л. Вера, сына Л. Элия. 10 июля умирает Адриан (род. 76, имп. с 117 г.); начало правления Антонина Пия. Помолвка Марка Аврелия с Анниeй Галерией Фаустиной (младшей), дочерью Антонина.
ок. 138—158	В Риме находится Валентин из Александрии, основатель одного из важнейших гностических учений.
ок. 140	Умер Гай Светоний Транквилл (род. ок. 70 г.), автор исторических сочинений «Жизнь двенадцати цезарей» и «О знаменитых людях»
140	Первое консульство Марка Аврелия
143	Герод Аттик (101—177) и Фронтон, учителя Марка Аврелия — консулы
144	После собора в Риме образуется Маркионитская церковь
145	Марк Аврелий женится на Фаустине
148	900-летняя годовщина города Рима
ок. 150	Родился Климент Александрийский (ум. до 215 г.). Предположительная датировка «Поймандра», одного из важнейших герметических писаний
ок. 155	Родился Дион Кассий (ум. ок. 235), автор «Римской истории»
ок. 156	Казнь Поликарпа, еп. Смирнского
ок. 160	Родился ритор Гермоген. Родился Тертуллиан (ум. ок. 220). Умер Василид из Александрии, основатель (вместе со своим сыном Исидором) влиятельной в Египте гностической секты. «Римская история» Аппиана, друга Фронтона

161	Умер Антонин Пий (7 марта; род. 86 г.). Марк Аврелий — император назначает Л. Вера своим соправителем. Родился сын Марка Аврелия, Коммод (убит в 192 г.)
162—165	Парфянская война
164/66	Конная статуя Марка Аврелия (в 1537 г. перенесена на Капитолийскую площадь и водружена на постамент, сделанный по проекту Микельанджело)
165	Префект Рима стоик Юний Рустик приговаривает к смерти христ. апологета, бывшего платоника Юстина. Из Селевкии начинает распространяться чума, которая в 167 г. достигает Рима
ок. 167	Лукиан (ок. 120—после 180) пишет «Изображения» и «В защиту изображений», полные лести в адрес возлюбленной Л. Вера, Панфии (см. «Размышления», 8, 37) и «О смерти Перегрина»
167—175	1-я Маркоманская война
169	Умер Л. Вер
ок. 170	Умер астроном Клавдий Птолемей
171—173	Марк Аврелий в Карнунте. Предположительная датировка 2-й и 3-й (или же 1-й и 2-й) книги «Размышлений». Восстание в Египте
ок. 175	Умер Флавий Арриан (род. ок. 95 г.), записавший когда-то лекции Эпиктета, автор «Похода Александра». Родился Клавдий Элиан (ум. ок. 235 г.), автор «Пестрых рассказов». Список признанных церковью книг Нового Завета (т. н. Канон Муратори). Родился Аммоний Саккас, философ, учитель Плотина
175	Восстание Авидия Кассия, наместника в Сирии
176	Умерла Фаустина, Марк Аврелий в Смирне, где слушает софиста Элия Аристида (ок. 117/129—189), затем в Афинах, где принимает посвящение в Элевсинские мистерии; основывает четыре государственно оплачиваемые философские кафедры для платоников, стоиков, перипатетиков и эпикурейцев (борьбу за эти места изображает Лукиан в диалоге «Евнух»). Марк Аврелий назначает Коммода своим соправителем
177	Казни христиан в Лионе и Вьенне. Апологии Мелитона, епископа Сардского, и Афинагора из Афин, адресованные Марку Аврелию
178—180	2-я Маркоманская война
178	Землетрясение разрушает Смирну
170-е гг.	Павсаний пишет «Описание Эллады». «Против ересей» Иринея, еп. Лионского; «Правдивое слово» платоника Цельса против иудеев и христиан
2-я пол. века	Роман «Вавилонские истории» сирийца Ямвлиха, поселившегося в Армении, и «Левкиппа и Клитофонт» Ахилла Татия. Речи Максима Тирского, оратора с популярно-философским уклоном. Сонник Артемидора Далдианского. Возникновение «Халдейских оракулов», сочетающих элементы пифагореизма, платонизма и стоицизма с чертами восточной мистики. Деятельность юриста Гая, скептика Секста Эмпирика и Нумения из Апамеи в Сирии (сочетал элементы неопифагореизма и платонизма)
ок. 180	Умер Монтан из Фригии, основатель секты монтанистов
180	17 марта умирает Марк Аврелий. Декрет Сената о воздвижении колонны Марка (Columna centenaria divorum Marci et Faustinae)

СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ

Марк Аврелий. Рим. Национальный музей в Термах Диоклетиана.

Конная статуя Марка Аврелия. Рим. Капитолий.

Марк Аврелий. Рим. Капитолийский музей.

Колонна Марка Аврелия. Рим. Пьяцца Колонна.

Антонин Пий, римский император, приемный отец Марка Аврелия. Мюнхен. Глиптотека.

Фаустина Старшая, жена Антонина Пия, тетка Марка Аврелия. Дрезден. Скульптурное собрание.

Домиция Люцилла, мать Марка Аврелия, или Анния Корнифиция, его сестра. Копенгаген. Глиптотека Карлсберга.

Люций Вер, приемный брат и соправитель Марка Аврелия. Ленинград. Эрмитаж.

Фаустина Младшая, жена Марка Аврелия. Рим. Национальный музей в Термах Диоклетиана.

Коммод, сын Марка Аврелия, римский император. Рим. Дворец Консерватори.

Сократ, сын Софрониска. Ленинград. Эрмитаж.

Диоген из Синопы, основатель кинизма. Рим. Вилла Альбани.

Зенон из Кития, основатель Древней Стои. Неаполь. Национальный музей.

Хрисипп, выдающийся мыслитель Древней Стои. Флоренция. Галерея Уффици.

Посидоний, представитель Средней Стои. Неаполь. Национальный музей.

Сократ и Люций Анней Сенека, римский стоический писатель. Берлин.

СОДЕРЖАНИЕ

МАРК АВРЕЛИЙ. РАЗМЫШЛЕНИЯ.

(перевод *А. К. Гаврилова*)

	Текст	Комм.	Примеч.
Первая книга	5	171	222
Вторая книга	9	177	223
Третья книга	12	183	224
Четвертая книга	16	189	225
Пятая книга	23	194	226
Шестая книга	29	198	227
Седьмая книга	36	201	228
Восьмая книга	43	204	230
Девятая книга	49	207	231
Десятая книга	55	210	232
Одиннадцатая книга	62	212	234
Двенадцатая книга	67	215	236

ПРИЛОЖЕНИЯ

От редакции 74

А. И. Доватур. Римский император Марк Аврелий Антонин . 76

Я. Унт. «Размышления» Марка Аврелия как литературный и философский памятник. 94

А. К. Гаврилов. Марк Аврелий в России 116

Экзегетический комментарий (*Я. Унт*) 170

Текстологические примечания (*А. К. Гаврилов*) 219

Указатель важнейших терминов 238

Указатель имен 240

Указатель цитат 241

Век Антонинов. Краткий хронологический обзор 242

Список иллюстраций 244

Марк Аврелий Антонин

РАЗМЫШЛЕНИЯ

Утверждено к печати
Редколлегией серии «Литературные памятники»
Академии наук СССР

Редактор издательства Л. М. Романова
Художник М. И. Разулевич
Технический редактор Н. Ф. Соколова
Корректоры Л. М. Бова, Н. Г. Каценко
и Г. И. Тимошенко

ИБ № 8310

Сдано в набор 25.04.83. Подписано
к печати 31.01.85. М-18124.
Формат 70×90 1/16. Бумага книжно-журнальная.
Гарнитура обыкновенная. Печать высокая.
Усл. печ. л. 18.13+0.7 вкл. Усл. кр.-отт. 20.0.
Уч.-изд. л. 21.32. Тираж 25 000.
Тип. зак. 353. Цена 3 р.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука». Ленинградское отделение
199164, Ленинград, В-164, Менделеевская лин., 1

Ордена Трудового Красного Знамени
Первая типография издательства «Наука»
199034, Ленинград, В-34, 9 линия, 12

Сент-Бёв

ЖИЗНЬ, СТИХОТВОРЕНИЯ И МЫСЛИ ЖОЗЕФА ДЕЛОРМА

Книга Шарля Огюста Сент-Бёва (1804—1869) — один из интереснейших литературных памятников, созданных во Франции в период расцвета романтизма. Это — литературная мистификация, наделавшая много шуму и вызвавшая громкую полемику в литературе. Сент-Бёв возродил в поэзии ряд жанров, бытовавших во Франции в эпоху Возрождения, но выведенных из употребления теоретиками классицизма. Он и его соратники, поэты-романтики, открыли для поэзии возможности передавать словом живые чувства и ощущения, цвет и форму природы. Они придали стиху движение и музыкальность. Теоретические обоснования «нового искусства», сформулированные автором «Жозефа Делорма», оказали серьезное влияние на развитие поэзии.

Гончаров И. А.

ФРЕГАТ «ПАЛЛАДА»

Книга привлекает богатством и разнообразием наблюдений, которые писатель фиксировал в течение трехлетнего путешествия на русском военном корабле в 1852—1855 гг. от Кронштадта по Атлантическому океану вдоль западного берега Европы и затем вокруг Африки в Японию. В литературном отношении это произведение имеет непреходящее значение. Гончаров справедливо замечал, что «путешествия в дальние концы мира имеют вообще привилегию держаться долее других книг». Судьба памятника подтвердила это замечание.